

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA



ENTRE LA PREDACIÓN Y LA DOCILIDAD
PADECIMIENTO SHAWI EN LA ALTA AMAZONÍA

TESIS DOCTORAL DE:
MARÍA LUISA GONZÁLEZ SAAVEDRA

DIRIGIDA POR:
MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ

Madrid, 2013



Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Historia Contemporánea

Entre la predación y la docilidad

Padecimiento shawi en la Alta Amazonía

María Luisa González Saavedra

Tesis dirigida por Manuel Gutiérrez Estévez

2013

A mi madre



[Por respecto al derecho de imagen de los shawi se ruega no reproducir las fotografías y diseños sin la autorización expresa de la autora]

INDICE

Agradecimientos

Breve nota sobre la transcripción de palabras shawi

Introducción Pág. 15

- Primeras disposiciones
- Llegada
- Aceptación
- Padecimiento y otredad

PRIMERA PARTE: UNA ETNOGRAFÍA

Capítulo 1. Los shawi Pág. 39

- Sus nombres: chayahuitas, cahuapanas, paranapuras
- Su lengua: el canponan
- La región: el alto Amazonas
- El medio natural shawi
- Patrones de asentamiento
- Sus actividades y recursos

Capítulo 2. La vida social y política Pág. 85

- Parentesco
- Organización comunal
- La noción shawi de justicia
- Las relaciones con los awajun y shiwilu
- Los últimos cambios sociales

Capítulo 3. Labores ejemplares Pág. 137

- La caza
- La elaboración del masato

SEGUNDA PARTE: GENEALOGÍA DE LA DOCILIDAD

Capítulo 4. Los shawi en la historia colonial Pág. 221

- Del contacto a la sumisión
- El comienzo de la era cristiana
- De la misión al patrón

Capítulo 5. Los shawi en su historia Pág. 261

- El comienzo de los tiempos
- La expulsión de los ancestros
- El tiempo del padecimiento

TERCERA PARTE: AVATARES DE LAS GENTES SHAWI

Capítulo 6. “Como un panal de avispas” Pág. 327

- Los *Canpo piyapi*, nosotros la gente
- Los *Hua’yan...*”y los amana nos enseñaron a pasar Carnaval”
- Mestizos, blancos y gringos. Los otros *hua’yan*

Capítulo 7. Morfología y contextura de la persona Pág. 375

- Dos elementos en contrapunto, lo *piyapi* y lo *hua’yan*
- Nacer “sapo”, ser *hua’hua*
- De la *couvade* a la madurez
 - Hacerse mujer, ser *sanapi*. La primera menstruación
 - Hacerse hombre, ser *quemapi*. La iniciación como cazador
- Morir y ser *shansho*. Un nuevo olor

CUARTA PARTE: EMERGENCIA DE LA PREDACIÓN

Capítulo 8. *Canioron*. El cuerpo enfermo Pág. 529

- Singurear, cutipar, hacer daño
- Virote, sueños, icaros
- Brujos, hechiceros, médicos, chamanes

Capítulo 9. *Shontatërinso’*. La persona embrujada Pág. 609

- El “mal de gente”
- El camino de la venganza

EPÍLOGO Pág. 663

- El no-sujeto shawi. Docilidad y predación en una dialéctica del objeto
- Chamanismo e hipersubjetividad. El afloramiento del shawi predador

Índice de Cuadros Pág. 685

Índice de Figuras Pág. 685

Índice de Icaros Pág. 686

Índice de Mapas Pág. 687

Índice de Mitos Pág. 687

BIBLIOGRAFÍA Pág. 689

ENGLISH ABSTRACT Pág. 703

Agradecimientos

Hace ya ocho años que llegué por primera vez a los shawi. Desde entonces y hasta ahora son mil y un instantes los que componen nuestra historia común. Sería imposible anotar aquí a todos y cada uno de los que encontré en el camino, y de los cuales, siempre recibí mucho más, sin duda, de lo que ellos recibieron a cambio. Gracias a todos los shawi, en especial a Rafael Chanchari y su familia, a sus hermanos Olga, Jorge y Wilson, a la madre de todos ellos, mujer shawi grande y dispuesta hasta sus últimos días. Gracias a Máximo Hidalgo, a su esposa e hijas por su hospitalidad y familiaridad en Palmiche; en esta misma comunidad, gracias a Nelly Pizango y a sus padres, a Ricardo Pizango, a Holmer Tangoa y a la profesora Sonia Santillán. A Chacatán, la comunidad que me recibió por primera vez, le agradezco su comprensión y paciencia, en especial a la familia de Bautista Chanchari. En Santa María de Cahuapanas, gracias entre otros al profesor Demetrio Inuma y a su esposa, quienes siempre me dispusieron un lugar de privilegio entre sus hijas para poner mi mosquitero. Gracias allí también, a los profesionales de los puestos de salud y un especial reconocimiento a su labor en todo el territorio de selva.

Los primeros pasos de este trabajo se dieron gracias a una beca de Formación de Personal de Investigación (FPI) adscrita al Proyecto I+D Retóricas del Cuerpo Amerindio (BHA2003-02495), de la Universidad Complutense de Madrid (2004-2008) con el Dr. Manuel Gutiérrez Estévez como I.P. Pero junto a esta ayuda, ha habido algunas otras que han contribuido enormemente a que mi trabajo

llegara a su fin. Agradezco a este respecto a la Bourse Legs Lelong, que hasta en dos ocasiones (2008 y 2010) me ofreció su apoyo. Y como contraparte de la misma en Perú, al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), a cuyo personal le agradezco también su apoyo y atención.

Durante mi periodo de formación como personal investigador disfruté de una estancia breve en París invitada por Jean Pierre Chaumeil (CNRS) y Jacques Galinier, ambos vinculados a la Université de Nanterre. El tiempo que duró mi estancia estuvo asociada al Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne (EREA), donde participé en mis primeros debates académicos sobre grupos amazónicos. Quisiera agradecerle a ambos investigadores su invitación, y a Bonnie Chaumeil muy especialmente su acogida, su apoyo, su amistad y su extrema delicadeza tanto en lo personal como en lo referente a los trámites administrativos de mi estancia. Gracias a todo el personal investigador del EREA y un reconocimiento especial a quienes con tanto mimo me atendieron en la biblioteca AG Haudricourt, en Villejuif. De mi paso por París, además, quisiera agradecer la atención siempre de Philippe Descola y de Anne C. Taylor, así como del personal de la Biblioteca del Musée du Quai Branly. También le doy las gracias aquí a Nancy Ochoa por las horas de conversación que mantuvimos compartiendo nuestra experiencia shawi; horas y conversaciones tan enriquecedoras como las disfrutadas con tantos candidatos al doctorado entonces como Mickäel Brohan, David Jabin, Francis Ferrié, Fabiana Maizza y Jose Kelly entre otros.

Pero no sólo París, mis años de trabajo y estancia con los shawi, me han llevado a otras ciudades y a otras gentes. En Perú, Lima e Iquitos han sido dos puntos claves. En Lima, mi agradecimiento va dirigido en primer lugar a quienes me abrieron las puertas de sus hogares, a la familia Portocarrero y en especial a Ricardo y Constanza y también a Benito. Gracias a Gredna Landolt, quien quizás sin consciencia me ofreció la llave para entrar en el mundo de los shawi. También a Juan Ossio, Juan Javier Andía y Patricia Fernández, apoyos personales e intelectuales en mi recorrido. Un reconocimiento especial para Alejandro Ortiz y Marie France, con quienes tantos buenos momentos he pasado y de quienes he aprendido buena parte de lo que es su país. Su casa, siempre abierta para mí, fue un lugar de reparo especial y sincero. Por último, reitero mi agradecimiento al IFEA y sumo a ello al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, quienes siempre me abrieron las puertas de sus instituciones para mis búsquedas bibliográficas. En Iquitos, por su parte, serían el Programa de Formación de Maestros Bilingües FORMABIAP, el Instituto de Investigaciones de la Amazonía peruana (IIAP) y la Biblioteca del Centro de Estudios de Teología Amazónica (CETA). Agradezco al personal de estas instituciones su atención prestada, al director del Programa de FORMABIAP Never Tuesta, y muy especialmente al padre Joaquín García, director del CETA y a Alejandra Schindler, quienes siempre me recibieron gustosamente. Por último, quisiera recordar aquí

también a Santiago Rivas Panduro, quien quiso compartir conmigo parte inédita de su trabajo arqueológico en el territorio shawi.

Dentro de los meandros de la selva, mi gratitud a las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús, muy especialmente a la hermana Maria Dolores García, a quien tanta estima tengo y que tanto reconocimiento me merece por su pasión y entusiasmo hacia el mundo shawi. Quisiera también extender mi agradecimiento al resto de las hermanas de la congregación, a quienes viven en San Lorenzo pero también en Jeberos y en Lima, todas ellas recompusieron algo más que mi cuerpo en mis salidas del Sillay. Sumo a estas tareas de recomposición a quienes me recibían en mis paradas hasta las ciudades, en Yurimaguas a Lilian Artega y su familia, dueños del Hotel Naranjo, y en San Lorenzo a Kelly, una madre cercana. En San Lorenzo del Marañón, gracias también a Aldo Fuentes por acercarme a su mundo de los shawi, y a los representantes de las Organizaciones Indígenas AIDSESP y CORPI por su apoyo en mis labores. Junto a estos últimos y gracias al respaldo de instituciones como IWGIA o “Alternativa Solidaria-intercambio con los pueblos indígenas” (Barcelona), he aprendido cómo valorar y dar a conocer también la importancia de tener un territorio.

De vuelta a España, tengo que destacar en primer lugar a la institución y a las personas que me han sostenido durante la mayor parte del tiempo que ha durado la composición de este trabajo, la Fundación Xavier de Salas, en Trujillo (Cáceres), con su presidente a la cabeza, Jaime de Salas, y todo el personal auxiliar de la Fundación y del Convento de La Coria: Miguel, Juani, Esther, Manolo y Pili. Gracias a todos ellos por su compañía durante tan largo y duro proceso y un especial reconocimiento de nuevo a Jaime de Salas por su disposición y apoyo financiero a este trabajo durante muchos años. Entre las paredes de su Fundación, en La Coria, mi trabajo ha encontrado eco entre los miembros del Grupo de Investigación de Etnología de América: Julián López, Pedro Pitarch, Juan Antonio Flores, María Alonso, Maria Vutova, Peter Mason, Mark Munzel, Gemma Oorbitg, Alexandre Surrallés y Manuel Gutiérrez. A todos ellos les debo mis primeras reflexiones en el ámbito de la antropología y mi pasión por el mundo del otro. A esta lista de adheridos a la magia de Trujillo, quisiera añadir también a Juan Antonio García, presidente de la Fundación CITAP y organizador de los Seminarios CITAP en Trujillo, donde he tenido oportunidad de presentar y compartir mis trabajos con un apasionado recibimiento.

Fuera de los lomos de ese libro apasionado de la búsqueda del otro han sido muchos los que han estado a mi lado con una paciencia impasible mientras el tiempo pasaba entre nosotros y, mi trabajo, que desconocido en el fondo por muchos, se abría en cambio entre días de esfuerzo. Mis hermanos Luis, Inma, Eva, Irene y Estrella, mi madre, Maruchi, y demás familia cuentan los primeros entre ellos. Pero especial ha sido el impulso dado por Montse, Eduardo, Patricia y Ramón, Alexandra

Órsola, Yaniv, María de la Rúa, Alex, Gonzalo y Ana, Ama, María Cuéllar, María Catón y también el de Sonia e Ina Carbajo.

Para terminar, dejo mi especial agradecimiento a las dos personas que con mucho, más han influido en el desarrollo de este trabajo y, por ende, también en el de mi vida surgida en torno y a partir del mismo. En primer lugar, a quien me ofreció los primeros consejos para adentrarme en la selva, Alexandre Surrallés. Sin sus recomendaciones, su apoyo, su afecto y su padrinazgo este trabajo probablemente no hubiera sido posible. En segundo lugar, gracias a quien además de dirigir, ha vivido y compartido conmigo la pasión - y el *padecimiento* – de descubrir y descubrirnos entre los shawi, Manuel Gutiérrez Estévez. A él le debo esta apasionada aventura, que se hubiese quedado en un viaje sin más si no hubiera sido por su constante apoyo, entusiasmo e interés. De todos los instantes que guarda esta obra, el que hace la obra, sin duda, es el que guarda su estimación por lo dicho aquí.

Breve nota sobre la transcripción de palabras shawi

La transcripción de la lengua shawi o *canponan* sigue la ortografía adoptada por Helen Hant (1988), lingüista del Instituto Lingüístico de Verano y autora, con el apoyo de su esposo George Hant, del único diccionario Chayahuita-Castellano (según reza) del que se dispone hasta el momento. El alfabeto usado está basado en la fonética del español. Es preciso señalar, sin embargo, que la lengua shawi está atravesando por un proceso de cambio en su propia ortografía del que son coprotagonistas principalmente los profesores y especialistas del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP). Ahí se trabaja con el apoyo de lingüistas como Yris Barraza de García (2005), autora de la única tesis doctoral también que se ocupa del sistema verbal shawi.

Este cuadro muestra los fonemas consonánticos y vocalícos de la lengua shawi. Para su elaboración, he tenido en cuenta tanto los datos de Hant como las puntualizaciones hechas por Barraza al respecto, aunque mis transcripciones no coinciden exactamente con ninguna de las anteriores. En el texto, las palabras shawi aparecerán en *cursiva*, y salvo contadas excepciones, sin transcripción fonética. También estarán en cursiva las palabras de cualquier otra lengua extranjera (inglés, francés, quechua o latín)

	<i>canponan</i>	transcripción fonética
Vocales	a	/a/
	ë	/i/
	i	/i/
	o	/u/
Consonantes	c	/g/
	ch	/č/
	h(u)	/v/, /hu/
	m	/m/
	n	/n/
	p	/b/, /p/
	q	/g/
	r	/r/
	s	/s/
	sh	/š/
	t	/t/, /d/
	y	/y/

INTRODUCCIÓN

- **Primeras disposiciones**
- **Llegada**
- **Aceptación**
- **Padecimiento y otredad**

Primeras disposiciones

La primera vez que alguien me habló de los Shawi, nombrados como Chayahuitas, fue en el año 2005 en la ciudad de Trujillo (Cáceres), la misma donde ocho años después escribo las últimas palabras del trabajo que aquí introduzco. Por entonces, yo acababa de conseguir una Beca de Formación como Personal Investigador (FPI) en un proyecto titulado *Retóricas del Cuerpo Amerindio*, y buscaba un hueco en la Amazonía para poder desarrollar el trabajo de campo que me permitiera hacer una tesis en relación también al tema del proyecto. Alexandre Surrallés, investigador integrante del mismo, me sugirió teniendo en cuenta mis inclinaciones pero sobre todo la opinión de Phillipe Descola sobre el estado de las investigaciones en el área peruana, trabajar con un pueblo numeroso pero pobre en cuanto a estudios sobre ellos se referían. Y sin pensarlo dos veces, consciente de lo que significaba el empujón dado por estos dos grandes antropólogos a mi aventura amazónica, acepté la recomendación e inicié mis primeras pesquisas sobre esas gentes de nombre Shawi llamadas Chayahuitas.

Debo decir que mi motivación para trabajar en la selva había nacido algunos años antes, después de una estancia de algo más de cinco meses en la costa y la sierra del Perú, en el departamento de Moquegua¹. Allí tuve la oportunidad de convivir además de con población criolla, descendientes de españoles e italianos, con población quechua-hablante y aymaras de la Sierra de Carumas (Moquegua) y de Puno, quienes en las últimas décadas venían colonizando las tierras y los espacios centrales de esta llamada *Ciudad Dormida*². Era Moquegua, definida por sus autóctonos, un lugar donde hasta el sol permanecía sin inmutarse durante todos los meses del año. Un sol que no me sirvió, sin embargo, para ver ni encontrar - por falta de mira, seguro - lo que pensé que quizás pudiera encontrar entonces en la selva: la alegría en los rostros y la ligereza en las relaciones sociales que tanto había anhelado en el frío de la sierra. Es evidente que nada sabía entonces ni de relaciones ni de ligerezas en los espesores de la selva. Y ahora que estoy en la recta final de mi trabajo, me doy cuenta de cuán parecido es el rostro del frío andino - combatido con puro aguardiente - con el que se embosca en la otra cara de esos mismos Andes.

Cuando Alexandre Surrallés me presentó a los shawi me dio un cierto número de detalles que entendí entonces que serían significativos con respecto a aquellos que definían a otros grupos del

¹ Mi estancia en el departamento de Moquegua se dio en colaboración con el Proyecto I+D "Marginalidad y globalización: su incidencia en los procesos de integración social en el sur andino (Departamento de Moquegua, Perú)" (PB97-0249). Se concentró durante los meses de Noviembre-Diciembre del 2000, Octubre-Diciembre del 2001 y Diciembre 2002. Algunos de los trabajos realizados en el marco de este proyecto pueden consultarse en Cañedo-Argüelles, Teresa (Coord.) *Al Sur del Margen. Avatares y límites de una región postergada*. Moquegua (Perú), Colección Biblioteca de Historia de América:30, Instituto de Estudios Peruanos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 2004.

² Véase González 2009.

entorno de la región, grupos y entorno que Surrallés bien conocía. Quisiera recordar aquí algunos de esos detalles por lo que significaron a la hora de crear la imagen con la que yo aterricé en este pueblo. En primer lugar, el antropólogo de los candoshi, me subrayó la cercanía de los shawi con los jeberos o shiwilu, de quienes no hacía mucho, por cierto, Ronan Julou había presentado su tesis doctoral en París. Ambos pueblos, como allí podía verse, contaban con una larga trayectoria de contactos, con españoles, misioneros, patrones del caucho, hacendados de la sociedad nacional, pero los shawi más que los shiwilu habían logrado mantener algunos aspectos que hacían evidente aún su *indianidad*: un uso generalizado de su idioma nativo, algunos rituales como el de la primera menstruación de la mujer y, en definitiva, una consciencia mayor de indígenas de la que (aparentemente al menos) carecían sus vecinos, vistos por muchos incluso como población mestiza³. En cualquier caso, la influencia exterior, principalmente la cristiana, seguía siendo de una gran relevancia para los shawi, teniendo en la madre María Dolores García a la figura más representativa de la misma. María Dolores García pasó así a ser, para mí y desde este momento, “la misionera de los shawi”. Alexandre Surrallés, como conocedor de la zona pero también como persona cercana a la única antropóloga que ha escrito una tesis sobre los shawi - tesis de la que él formó parte del Tribunal, la de Nancy Ochoa (2008) - me desveló también algunos detalles sobre las turbias relaciones que venían manteniendo con el pueblo awajun, aunque en ningún momento, o al menos yo no lo percibí así, me dibujó a un conjunto conflictivo, menos aún “guerrero”. Ni tan siquiera, de hecho - diría yo - “visible” para el resto. Por su relación con las Federaciones Indígenas y las Organizaciones que a estas engloban, mi interlocutor, por último, me habló también del papel del líder Alberto Segundo Pizango en relación a los movimientos que se estaban dando en la región contra las grandes empresas petroleras y mineras, y en los que este shawi había tomado la delantera en la defensa de los pueblos indígenas.

Así pues, como si de trazos se trataran, las palabras de Alexandre Surrallés en ese año 2005, me dibujaron a los shawi como un grupo tranquilo de indígenas que vivían alejados pero sin poseer demasiadas extravagancias exóticas dignas de las grandes tesis *de amazónicas*. Extravagancias, pensé entonces, que habrían hecho más difícil mi acceso a ellos. No debía pensar, en cualquier caso, que esta ausencia me llevaría a caminar entre rosas. Este fue mi último consejo: “encuentra la llave que te permita el acceso a los shawi, pero se consciente de que dar con el lugar donde se halla forma parte más del azar que de la certeza, y que su forma e incluso la puerta que abre es para ti, y lo será por mucho tiempo, una incógnita”⁴.

³ Nombre que reciben en la región los miembros de las comunidades ribereñas hispano-hablantes.

⁴ Comunicación personal de Alexandre Surrallés (2005).

Poco después de esta conversación, aterricé en Perú. Y a unos veinte días de mi llegada, realicé mi primer viaje a la capital de la Amazonía peruana. El mismo día que aterricé en Iquitos, fui invitada a la presentación de la obra *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas*. Presentación que fue encabezada por Never Tuesta, indígena awajun director del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), y por Rafael Chanchari, maestro del Programa y autor de una de las cosmovisiones incluidas en la obra: la suya propia, la cosmovisión shawi. Rafael se convertía así, en mi primera imagen de un shawi. Mi viaje a Iquitos, debo decir, no fue planificado en ningún momento teniendo en cuenta este evento. Pues mi mirada ahí, estaba fijada aún en las instituciones con más transcendencia en el ámbito de la investigación sobre las poblaciones amazónicas, y aquí estaban el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), con su director el padre Joaquín García a la cabeza, y el mismo Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana, en el que estaban incluidos los shawi y de quienes entendía que podían tener para mí documentación interesante. Mis primeros pasos se dirigieron por eso hacia la figura del padre García. Quien, no por azar, desde luego, estaba invitado el mismo día de mi llegada a Iquitos a la presentación de *El ojo verde*. De su mano llegué hasta allí, y de la de Gredna Landolt, colaboradora y editora del libro, llegué hasta Rafael Chanchari. Nuestro primer encuentro fue cordial pero fugaz. Y Rafael, amablemente, me invitó a conversar con él días después y con más tiempo, en la sede de FORMABIAP en Zungarococha. Nuestra segunda conversación, sin embargo, no se alargó más de una hora. El tiempo que Rafael necesitó para ponerse en comunicación con su familia por radiofonía y avisar de mi llegada. Tres días después de esto me ponía rumbo a un lugar absolutamente desconocido para mí, de nombre Sillay⁵.

Llegada

Fue por junio del 2005, sentada sobre una silla de plástico en el centro de un bote azul y blanco y ataviada con un chaleco salvavidas de color naranja intenso, cuando inicié mi primer viaje por las aguas del Río Marañón al encuentro del territorio shawi. Mi punto de partida, San Lorenzo del

⁵ El trabajo de campo que ha servido de base a este estudio, se ha realizado durante más de veintidós meses entre los años 2005-2006, 2008-2009 y 2010. El distrito de Cahuapanas y en especial las comunidades del Río Sillay, han sido los lugares shawi en los que he pasado la inmensa mayoría de este tiempo. Los datos que aquí ofrezco, por tanto, tienen como referencia el espacio que es considerado por los mismos shawi como el más tradicional, aunque varias estancias en el tercer río que circunda su territorio, el Paranapura, me han ofrecido una perspectiva lo bastante amplia como para poder extender mis planteamientos a la gran familia que es el conjunto Shawi. Debe observarse, en cualquier caso, que las referencias a lugares así como los informantes principales que aquí aparecen, se circunscriben principalmente al Río Sillay y a la comunidad de Santa María de Cahuapanas, donde he pasado, como dije, muchos meses casi siempre de convivencia en el seno de alguna familia shawi. Debo añadir, que una parte fundamental de mi trabajo tuvo como foco también la ciudad de Iquitos, y más concretamente, un pequeño grupo de viviendas shawi situadas a cierta distancia de esta ciudad. Allí pasé algo más de dos meses, principalmente entre los años 2008 y 2009, junto a uno de los principales informantes de esta tesis, Rafael Chanchari.

Marañón, la capital de la recién creada Provincia Datem del Marañón; mi destino, la comunidad shawi de Chacatán, situada en el río Sillay. Según mis acompañantes, por el estado de las *palizadas*⁶ y el cauce del río, nuestro viaje no debía llevarnos más de dos o tres días. De ser así, llegaríamos por agua hasta la comunidad también shawi de Palmiche, y de ahí caminaríamos durante algo menos de una hora hasta el que sería durante los próximos meses mi hogar. El viaje del que formaba parte entonces, era organizado por las misioneras españolas de la Compañía del Sagrado Corazón de Jesús, afincadas en San Lorenzo desde los años setenta. En pocos días celebraban allí un encuentro con todos los animadores cristianos que estaban bajo su manto evangelizador, entre ellos los shawi, a quienes enviaban a buscar en este bote al que me sumé por sugerencia de las mismas hermanas. La misionera María Dolores García de Tomás me dio las primeras instrucciones para llegar al territorio shawi salva y sana. De ahí mi indumentaria. Desde el primer momento, la madre, me animó a adentrarme en los valores y en las gentes shawi, aunque siempre me instó a no sumergirme en la dureza del Sillay. Algo que yo desconocía por entonces pero que no tardaría mucho en padecer y también reconocerle. Mis compañeros de este mi primer viaje fueron un matrimonio shawi de la comunidad de Zapote, un vecino de Palmiche y dos shawi más que vivían en San Lorenzo y que eran los encargados de hacer navegar el bote, y por impositivo de las hermanas cuidar de mí y de mis pertenencias. Todos fuimos despedidos al amanecer por las hermanas desde el gran balcón de su casa, el mismo desde el que vigilan el río Marañón desde hace decenas de años.

Tras poco más de una hora de viaje dejamos atrás la capital del Datem y nos adentramos en el Cahuapanas. Fue en éste donde hice mi primera parada. Era mi primer contacto con una familia shawi ya en el interior. Y para entonces, mi ridículo comenzaba a sumarse a la incomodidad que de por sí suponía llevar un chaleco salvavidas en medio de la selva. Las miradas de mis compañeros de viaje eran para mí más comprensibles que extrañas. La posición que debía mantener en una silla de plástico incapaz de mantenerse derecha en el bote, era absurda; asfixiante era mi figura con un chaleco cuya función, teniendo en cuenta las características del río al que entrábamos, era más engorrosa y peligrosa que tranquilizante. Llegó la hora de comer. Compartimos la comida. Y la necesidad de tomar. Y mis compañeros de viaje, expectantes a mi reacción, vivieron mi primera toma de contacto con el alimento base de sus vidas, el *masato*⁷. Lo poco que había leído sobre quienes serían a partir de entonces mi objeto de estudio, apenas si hablaba de maneras. Mucho del exceso de las tomas. Desconocía pues, qué hacer. ¿De un solo trago? ¿Con las dos manos? ¿Esperaban que lo compartiera? ¿Qué hacer con el recipiente una vez saciada mi sed? La madre

⁶ Se conoce con este nombre a la acumulación de troncos que se forma en ciertas partes del río. Estas palizadas se forman principalmente por la caída de los árboles que se encuentran en las orillas de los ríos y que con las sucesivas crecidas y bajadas de sus caudales terminan por desprenderse de la tierra y caer sobre los mismos.

⁷ Bebida fermentada hecha a partir del fruto de la yuca. Ver capítulo 3, “La elaboración del masato”.

María Dolores García, más que indicaciones me había dado aquí una solución: *“Evita tomar masato. Di que estás tomando medicamento o dietando. No te obligarán. Y tu cuerpo saldrá beneficiado”*. No podía no tomar. Pero reconozco que me lo pusieron fácil. Me sirvieron poco y sin expectativas de que lo terminara ni de que lo saboreara como un gran manjar. Y así fue. Aquel líquido blanquecino, hecho a partir de una masa de yuca guardada con limpieza y recelo en una olla de metal y regado con agua del mismo río, cayó en mi cuerpo como una bola de espeso almidón. Apenas si sentí hambre el resto del viaje. Apenas si volví a sentirme liviana hasta que doce horas después llegamos al lugar donde pasaríamos nuestra primera noche antes de continuar nuestro viaje hasta el destino final. Fue esa, una noche de soplidos y barullo, de un pronto amanecer, fuerte lluvia y una reanudación del viaje que, afortunadamente, llegaría a su fin antes de un nuevo anochecer.

En muchas ocasiones, años después, he recordado con las mujeres de Palmiche, hoy parte de mi gran familia sillayna, mi llegada a su comunidad. Sus carcajadas. Mi cuerpo quemado por el sol, mis *masatos*, mi manera de caminar, mi torpeza al montar el mosquitero, mis vergüenzas en el baño, mi poca soltura entre ellas y mi debilidad de ser gringa, que con el tiempo se convertiría, según ellas, en dureza, fortaleza y tesón, características que sí son, sin duda, de las mujeres shawi con las que tanto tiempo pasé y tantas cosas compartí durante los más de veintidos meses de trabajo de campo que hay detrás de esta tesis doctoral. Pero mi destino final no era esta comunidad de Palmiche a la que mucho tiempo después volvería para quedarme, era, como dije más arriba, Chacatán. Una comunidad mucho más pequeña, con unos treinta padres de familia y que se encuentra a una hora de caminata desde la primera. Allí me esperaba la familia de Rafael Chanchari.

Mis primeros meses en Chacatán constituyeron, por decirlo de alguna manera, una puesta a prueba por parte de los shawi. A pesar de mi insistencia por compartir vivienda con una familia, tras una no fácil reunión de presentación, la comunidad decidió que me alojaría sola cerca de la casa de una de las familias más influyentes de ésta, y que tan sólo por la noche una chica joven vendría a dormir conmigo. Las noches eran peligrosas y era conveniente que estuviera acompañada. El resto del día podría visitar a quienes quisiera. Tomar aquí, tomar allá. *Pasear*. Los comuneros me ofrecerían comida cuando hubiera; yo les facilitaría cartuchos, anzuelos, pilas, hilo de pescar... Mis vecinos se ocuparían de mí ofreciéndome comida y masato; acompañándome a la caída del sol al río para el baño diario o enseñándome los lugares adecuados para lavar mi ropa y extenderla. Ellos me enseñarían las primeras palabras en idioma; ellos olieron mi cuerpo, registraron mi cabello, mi ropa, los pocos abalorios que llevaba conmigo. Se rieron de mí y mataron su curiosidad durante unos pocos días. Pasados éstos, mi presencia se convirtió en algo demasiado monótono e incluso para algunos, algo molesto y peligroso.

El cabeza de familia de mi hogar vecino era alguien que resultaba, a primera vista, importante para la comunidad. Había sido *Apu*, máxima autoridad comunal, algo que otorga en sí mismo cierto prestigio, pero el comportamiento hacia él denotaba que su importancia y su mantenerle respeto iba mucho más allá de su posición como jefe en la comunidad. En los primeros días, su relación conmigo era marcadamente distante. Quedaba claro que mi presencia allí no era de su gusto. Pero la comunidad había decidido que me podía quedar. Y que, además, me alojara en una casa de su propiedad pegada a la suya. Así que él no podía más que aceptar mi presencia. Apenas si se dirigía a mí. Jamás me invitaba a pasar a su casa o a tomar masato con él. Sí, el resto de la familia. Él, ni una palabra directa hacia mi persona.

Evangelista⁸, es uno de los muchos curanderos, conocidos también como “vegetalistas”⁹, que hay en el Sillay. De buena reputación; médico conocedor de enfermedades que atacan al cuerpo; sanador de cuanto puede, buen tabacalero. Cada noche, bien pasada la caída del sol, recibía en su casa a algún enfermo de la misma comunidad o de lugares cercanos. A través del tabaco identificaba la enfermedad que afectaba al paciente y una vez realizada tal acción, procedía a su limpieza y a su sanación. Pasaba prácticamente todo el día en la casa. Preparando su tabaco, trabajando la madera o haciendo cestos para que su mujer y su hija pudieran cargar la yuca necesaria para que a la familia no le faltara masato. En ocasiones, se le veía caminar solo hacia el interior del monte. Con su machete en mano y su *shicra* que traía llena con plantas que debía sustraer de ese mismo interior. Silencioso, cabizbajo. Sin apenas cruzar miradas; pendiente siempre, como suelen estar la mayoría de los shawi, de cuanto ataca a su cuerpo, mosquitos o gusanos casi imperceptibles que provocan quemazón en la piel. En la noche, expulsaba el mal que se suponía había extraído de los enfermos deambulando por la parte trasera de la casa y alrededores. Y al día siguiente, la misma operación. Yo, pasaba a su casa invitada por su esposa y sobre todo por su hija y su yerno. Tomábamos, reíamos, conversábamos y si había suerte, al menos algo, compartíamos para comer.

Los días se sucedían y mi obsesión por hablar y saber rozaba la desesperación. La disposición de la comunidad a participar conmigo se disipó antes de abrirse la botella. No faltaba la amabilidad hacia mi persona. Y allá por donde pasaba era invitada a tomar. Pero nadie parecía tener tiempo ni, lo más importante para mí, nada particular que contar. *“Esa era la tarea del maestro”, me decían. “Ellos son los que saben. En el colegio hay libros; en ellos está recogido todo; clarito está. María Dolores. Ella lo sabe todo. Ella sí que lo sabe de verdad. En sus libros está”*. Recluida en la casa que se había elegido para mí, veía pasar los días a través de los pequeños tramos que dejan entre sí

⁸ Para proteger su privacidad, la mayor parte de los nombres propios son ficticios.

⁹ El término “vegetalista” es usado en general en la Amazonía, tanto por la población castellano hablante como por las poblaciones indígenas. Con él, se quiere referir el uso y el conocimiento del mundo vegetal, al que se le otorga un lugar privilegiado en el sistema de pensamiento (Barrau 1990:1293).

las maderas que circundan las viviendas shawi. En el exterior, para mi, pasaba poca vida; para mis vecinos un auténtico frenesí. Repasaba lo poco que conservaban de *Buscando Nuestras Raíces*, la obra de la madre María Dolores García, y descubría que los esfuerzos que hacían aquellos pocos, poquísimos, que accedieron a contarme algo sobre lo que contaban sus abuelos, no eran sino esfuerzos por recordar lo mismo que estaba recogido allí, y que en su mayoría habían leído, muchos incluso transcritos en *Ninarë*, el centro misional para shawi de las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús. Y así, los shawi, se dibujaron ante mí como meros campesinos de la selva en cuyas vidas no parecía pasar nada más que el mismo tiempo que transcurría para mí.

Aceptación

Pasadas unas tres semanas de mi llegada, se celebró en Palmiche una reunión de todas las autoridades y profesores del que se denomina Sector del río Sillay. La mayoría de los asistentes debían cruzar Chacatán para asistir a su cita y muchos eran invitados a tomar en la casa del ex *apu* Evangelista, situada en el mismo camino que llevaba a los hermanos del alto Sillay hasta la reunión. Aprovechando la ocasión, yo me hacía presente entre ellos y, éstos, entre asombro y admiración se preguntaban por mi presencia allí. Quienes ya llevaban conmigo algunos días hacían responsable mi estancia en la comunidad a Rafael, otros decían haber escuchado que era misionera y algunos que pertenecía a alguna ONG. Pero ¿de dónde venía?, ¿cómo había llegado hasta aquí?, ¿cuántas horas en avión?, y en lancha, ¿cuántas horas tardaría en venir en lancha hasta aquí?, ¿tenía familia? ¿anzuelos, cartuchos? Y medicina, ¿tenía medicina de mi país?.

Entre las indicaciones que me había dado Rafael Chanchari para que llevara a cabo una vez que llegara a sus tierras, la más importante para él era la de localizar a quien sustentaba el cargo de Presidente de la Federación Shawi del Sillay. Él se encargaría de coordinar mi presencia en la zona y de que todas las comunidades supieran cuál era mi cometido, cuánto duraría mi estancia y qué haría con la información obtenida por mí durante la misma. Así lo hice. “*Era algo importante*”, me dijo. Los hermanos shawi no querían problemas con las gentes de afuera; no querían a ningún antropólogo más que vendiera su cultura; a nadie que sacara beneficio de sus costumbres, sus conocimientos y sabidurías. Nadie que sacara provecho de ellos y los dejara con las manos vacías. Pues bien, no tardaría en descubrir que todos estos aspectos fueron considerados en la reunión de autoridades y profesores celebrada en la comunidad vecina. Detractores y defensores de mi presencia en las comunidades se enzarzaron en una extensa discusión en Palmiche que afortunadamente para mí terminó de manera mayoritaria viendo con buenos ojos mi estancia entre ellos. Y hasta tal punto fue así, que una de las consecuencias que se derivaron de esto fue un extenso reclamo de mi presencia en

decenas de comunidades del Sillay. De repente, todas querían recibirme y acogerme entre ellos para ofrecerme cuanto dispusieran para mi bienestar y mi buen trabajo. Debía entenderse mi presencia como un valor añadido de su cultura. Argumento mantenido principalmente por los líderes más jóvenes y sobre todo por los profesores. *“¿Alguien que viene desde tan lejos, a un lugar tan duro para vivir, con tantas limitaciones y tanta escasez pero a quien le interesa nuestra manera de ser? Esto es, sin duda, algo bueno para nosotros, para el orgullo de sentirnos shawi, como somos. Nuestra cultura es algo que hay que valorar de verdad”*. Pero, principalmente, mi presencia era vista bajo el rublo de los “proyectos”, algo muy común bajo lo cual calificar a los visitantes foráneos en las comunidades de selva. Tenerme entre ellos, les permitirían formalizar peticiones, conseguir o solicitar proyectos para sus comunidades, materiales para sus colegios, alimentos o medicinas para los más pequeños, complementos para sus equipos de fútbol, formación educativa para los jóvenes, apoyo para profesores, y también apoyo y colaboración con quienes tenían en su mente la organización de los shawi a nivel político y social, para quienes pretendían entrar en el ámbito regional de la organización indígena a través de la formación de Federaciones. Aliviada por las razones y los motivos que llevaron a mi aceptación, en cualquier caso, accedí a cuantas invitaciones de visita me ofrecieron. Y durante más de seis meses recorrí hasta el último rincón del Sillay antes de regresar de nuevo a Chacatán. A mi partida creí haber dejado a Evangelista un poco más convencido de mi no peligrosidad, resultado de los comentarios que muchos de los que pasaron por su vivienda expusieron sobre los beneficios de mi presencia en tierras shawi. Pero nuestra relación no cambiaría realmente hasta esta vuelta meses después.

Habiendo caminado duramente durante meses por todo el Sillay, a mi regreso a Chacatán, ya era conocida a lo largo y ancho de todo el territorio shawi, tomaba masato casi como uno más, caminaba por el monte sin conseguir tropezar a cada paso; era capaz de enlazar algunas frases en idioma y aunque todavía con mucha dificultad, casi siempre lograba enterarme sobre qué trataba la conversación que se mantenía en mi presencia. De comunidad a comunidad había corrido la voz de mis hazañas con el machete, cargando yuca, pescando en el río, elaborando y sirviendo el masato, algo que era vital para mis anfitriones y, a mi vuelta, parecía que la gringa había crecido tanto en experiencia que se hubiera convertido en realidad en una más de la comunidad. Todos sabíamos que no. Pero, sin embargo, ciertamente, algo había cambiado. Y algo iba a cambiar mucho más días después. Tras mi largo recorrido por el río Sillay, la debilidad de mi cuerpo, la falta de medicamentos y vitaminas, que había repartido entre las comunidades, y unas anginas improvisadas me hicieron caer enferma, en un estado que no hubiera sido tan grave, insisto, si hubiera conservado algún medicamento para la ocasión. Mis vecinos intentaban animarme y me llevaban plátano, yucas

y toronjas para aliviar mi dolor. Se compadecían de mi estado y achacaban a mis largas caminatas por el monte mi enfermedad. Entre los más allegados convinieron que lo mejor sería que acudiera a Evangelista para que me sanara. Yo mostré mis reparos argumentando que el *ex-apu* nunca había estado muy de acuerdo con mi presencia en la comunidad y que no sabía si estaría dispuesto a curarme, además, siendo como era “la gringa”. Pero para mi sorpresa, Evangelista, no sólo accedió a curarme. Me lo solicitó.

Mi curación se llevó a cabo durante dos noches seguidas. Evangelista me chupó, me sopló con tabaco y su esposa me ofreció unas plantas con las que debía sobar la parte de mi garganta tras el baño de la tarde y al amanecer. Después del segundo día, Evangelista estaba convencido de mi sanación. Tenía la causa. No había problemas. Me sanaría al día siguiente y aprovechando que su yerno había cazado un venado podría disfrutar junto a ellos de un buen banquete que me haría reponerme más aún. Fue el yerno y no él, por cierto, al día siguiente, quien me comunicó la causa de mi malestar: *Sacharuna* me había *singureado* de tanto que había caminado por el monte. “*A nosotros también nos suele ocurrir cuando caminamos y no sabemos por dónde muy bien*”.

La mañana del banquete todas las casas de parientes de Evangelista estaban invitados a pasar a la casa. Yo también. Todos estaban felices, como ocurre siempre que algún hombre ha cazado algún animal grande e invita a toda la familia a compartirlo: compadres, comadres, hermanos, ahijados, ancianos...en ocasiones el profesor, etc. Todos estaban contentos de verme recuperada. Es más, todos me sabían recuperada. Se reían al conocer el veredicto de mi enfermedad, y asentían sobre él dando auténtica veracidad a los síntomas que para ellos ya habían desaparecido pero que, debo decirlo aquí, en absoluto se esfumaron mágicamente de mí. Sin embargo, hoy, tengo la convicción de que el hecho de que mi cuerpo enfermara constituyó un momento importantísimo a la hora de considerárseme distintamente como el ser *humano* que era “de verdad”. Sobre todo por parte de aquél que me sanó, de Evangelista. Podría haber aprendido a utilizar el machete, a caminar por el monte sin tropezar, a machacar la huaca para pescar e incluso a preparar el masato y servirlo, pero si mi cuerpo no hubiera enfermado y sanado, hubiera significado, simplemente, que no era un ser humano tal cual *aparentaba* ser, tal cual, quizás, correspondía a mi cuerpo, a mi figura. Esa figura que tanto inquietaba a Evangelista pero que gracias a mi enfermedad y a su curación, pudo descifrar y situar sin temeridad dentro del particular mundo shawi de la *alteridad*, mundo al que él tiene un especial acceso por su condición de médico. No había nada que temer. Mi persona era *otra*, pero mi cuerpo era el de un ser humano a quien ahora conocía mejor incluso que yo.

El padecimiento y la otredad

Después de pasar por sus manos, mi vecino me invitaba con frecuencia a acompañarle en sus visitas y paseos. “*Hay que pasear, señorita*”, me decía con insistencia. Pero los paseos de Evangelista no eran cualquier tipo de paseos, sino que iban destinados a visitar a los enfermos que acudían a él por las noches buscando curación. En su hogar, sus familiares eran informados de su enfermedad. Su locuacidad conmigo no cambiaría mucho, en cualquier caso, pero a medida que iba pasando el tiempo, Evangelista comenzó a hacerme partícipe primero de sus diagnósticos, después, de su propia limitación como curador ante determinadas enfermedades. Su *don* estaba en localizar y extraer la enfermedad, no en la *visión*. Y con el tiempo, así se vio. Pues no tardaríamos mucho en asistir a la primera muerte de un shawi cuya causa y, por ende, cuya curación, no dependía ni requería simplemente del uso y del manejo del tabaco que él poseía. Sino de un fuerte poder adquirido a través de duras sesiones de dieta e ingesta de determinadas plantas que hacen de quien a ellas se somete dueño de un poder que más que *don* es entendido por los shawi como *predación*. Se trataría ésta, de mi primera muerte diagnosticada como *mal de gente*, la enfermedad por excelencia ante la cual sólo unos pocos pueden luchar. Y no es este el caso de Evangelista. O, al menos, abiertamente, no lo quiere ser.

En el entorno shawi habita un enorme número de seres con los que uno tiene infinitas posibilidades de toparse. No obstante, el encuentro con las denominadas “gentes del monte” (*tananhua’yan* y también *tanan piyapi*) se da con más frecuencia cuando se camina sin saber, cuando uno se adentra en el bosque, cuando no dieta o no cumple con no salir a la chacra o cazar tras los primeros días del parto de una mujer; durante el tiempo en el que la joven vive recluida la llegada de su primera menstruación, en las primeras salidas al monte del joven cazador, etc. También cuando uno va a la ciudad, donde vive la población mestiza, o cuando camina por los cerros, caminos habituales de los denominados *Shunshu* y también de los jíbaros awajun. Son muchos los seres, muchos los tipos de encuentros y muchos los mensajes que se desvelan después de ellos a través de los sueños. Por eso, nadie está libre de encontrarse con quienes, como nosotros, viven a nuestro alrededor. Hay encuentros fulminantes. Cruzar la mirada con *Shapsico*, por ejemplo, provoca una muerte segura. Sin embargo, en ocasiones, algunos de los llamados *Amana* sólo te advierten de qué camino tomar para no perderte y llegar a tu destino. En ocasiones, incluso, podemos no ser conscientes de que ese movimiento extraño del que no nos percatamos mientras cultivábamos el yucal, era la presencia de “alguien”. Por eso volvimos a casa, tomamos, lo contamos, nos fuimos a dormir y al día siguiente nuestro cuerpo enfermó. Si hubiéramos mantenido el silencio, el sueño nos hubiera desvelado el secreto de éste y el mensaje de ese “alguien” que intencionadamente se nos hizo

presente en el yucal. Finalmente, hay encuentros *especiales* en los que se forja una relación particular entre la persona y el ser que se le ha mostrado. Este era el caso de Evangelista, el caso de los conocimos también como *pënoton*, personas que obtienen de los seres del monte sus conocimientos para sanar. Pero, por *defecto*, este mismo conocimiento puede matar. No obstante, el resultado de la inmensa mayoría de los encuentros y desencuentros shawi no es el aprendizaje sino la “*enfermedad*”. Tal cual fue el resultado de mi propio caminar por el monte. Y, a este respecto, pronto se llega a entender el valor que para los shawi tiene la propia medicación. De hecho, yo misma tardé poco en darme cuenta que de todo aquello que yo poseía, lo que más valor tenía para ellos era mi medicación. En especial, lo que ellos llaman simplemente “ampolla”, es decir, cualquier medicina que yo llevara y que les pudiera ser puesta vía inyección. Esta atracción medicinal era tal que, en muchas ocasiones, era la única razón que mis anfitriones tenían para llamar mi atención y mostrarme su amabilidad invitándome a sus casas a tomar masato; indagar sobre las perlas de mi botiquín que - pensaba yo – no debían saber ellos que eran perlas adquiridas, en su mayoría, en su propio país. Pero, en cualquier caso, la curiosidad shawi por los medicamentos, no iba dirigida simplemente a mí. Cualquiera que pasaba más de dos días en una comunidad shawi, más pronto que tarde era interrogado sumisamente sobre su conocimiento médico y sobre todo farmacéutico. “*¿Tienen medicina? Si es de su país, mejor aún! Aquí sufrimos mucho de enfermedad; nos duele nuestro estómago, la cabeza, nuestros niños mueren de enfermedad. Y ¿la medicina de aquí? Esa no vale, esa no vale para sanar*”. Y así, una y otra vez.

La salud aparece en el marco de las preocupaciones shawi en la primera posición. Y su obsesión por los medicamentos, principalmente por aquellos que se toman vía intravenosa, sorprende sobre manera incluso al personal sanitario que trabaja en la zona. Algo que no debería sonar tan especialmente extraño si no fuera por todo lo que hay más allá de la mera dispensación y del acopio medical. Al shawi siempre le duele al menos el estómago y la cabeza. Y para sanarse requiere de pastillas y medicamentos que llamaremos “occidentales”. Sin embargo, en la mayoría de los casos, estos medicamentos ni tan siquiera son ingeridos. Una vez conseguidos se guardan en algún lugar inalcanzable para los niños y uno sigue aquejándose culpando, en el mejor de los casos, a un personal sanitario a quienes acusan de que los medicamentos que les ofrecen no son buenos para su salud. Por ello, tras ir a la posta, el shawi se dirige siempre a los denominados vegetalistas, quienes no ofrecen medicamentos, curan con tabaco y sólo en contadas ocasiones aconsejan tomar algún remedio elaborado a partir de plantas que son conocidas sino por todos, sí al menos por los pobladores de mayor edad.

Del tiempo que he pasado en las comunidades shawi mucho lo he hecho cerca de las postas o de los profesionales sanitarios que con sufridas caminatas recorren una a una las comunidades dispensando medicamentos, identificando y haciendo seguimiento de mujeres embarazadas y controlando en lo posible focos de epidemias o enfermedades como la malaria o la hepatitis que han hecho estragos años atrás en la región. Pero los dolores que achacan a los shawi se repiten de unos a otros con una exactitud tal que uno llega a pensar que el siguiente no dice sino lo que le escuchó al anterior, como si la pregunta del médico o del enfermero sólo diera opción a una única respuesta. El dolor que padecen los shawi es “*iqui cancan*”, literalmente, efectivamente, dolor de hígado, traducido genéricamente por dolor de estómago. Este *dolor*, incómodo para tomar masato, por ejemplo, para comer carne del monte o tomar pescados que no sean pequeñas mojarritas, este particular “dolor de estómago” es, sin embargo, mucho más que ese dolor físico en el que nosotros pensamos cuando escuchamos dicha expresión, conscientes, sin embargo, de las repercusiones psicológicas, por supuesto, que éste pudiera tener. En este sentido quizás, para los shawi, *iqui cancan* es el primer síntoma de que su cuerpo está siendo atacado por otro ser, algo que los shawi resumen denominándolo *mal de gente*, brujería o, simplemente, enfermedad.

En efecto, la lista de enfermedades que puede padecer el shawi es casi inagotable. Pero la que mayor incidencia tiene y la que se da con mayor celeridad es la que provoca el “virote”¹⁰ de un brujo. Y es que, para un shawi, como para muchos otros amazónicos, el estado resultado de tal acción es algo mucho más profundo y doloroso que cualquier corte de un hacha o incluso un tiro de arma. Porque esta enfermedad, la brujería, supone el aislamiento por completo de la persona, su orfandad y su desunión con el entorno en el que vive como ser humano. En el caso shawi, como *Canpo piyapi*. Sólo un *pënoton* - vegetalista, curandero, médico, chamán – puede hacer que el enfermo y sus familiares – estos últimos contaminados por la línea de la consanguinidad - vuelvan a su condición de humanidad. Aunque para ello haya ciertas condiciones que cumplir.

En primer lugar, cabe decir que, el *pënoton* o chamán shawi, es alguien que actúa en la intimidad de su hogar y cuya formación está ligada a la adquisición de conocimientos por parte de determinados seres de la naturaleza. Este conocimiento, materializado en pequeñas “espinas” o “virote” que se localizan en el interior de su cuerpo, se conserva a través principalmente del masticado de tabaco. El tabaco, por ende, es un elemento clave, la base, si se quiere, de la labor del *pënoton*. Pero insuficiente, tal y como lo mostraba Evangelista al presentar su propia condición como

¹⁰ Los shawi, como la inmensa mayoría de los pueblos amazónicos, hablan de una especie de flecha, diminuta, que es lanzada al estilo como lo son los dardos de una pucuna. Esta flecha, causante de muchas enfermedades, recibe el nombre de virote, en shawi *shinërë*. Aunque saldrán citados en muchas ocasiones a lo largo de este texto, en el capítulo 8 habrá un apartado destinado específicamente a hablar de estos virote también conocidos como dardos mágicos.

médico shawi, cuando se trata de enfrentarse a ese mal de gente¹¹ que citamos más atrás. Porque para ello es necesario otro ingrediente y otro poder. La ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y la capacidad de visión. La toma de ayahuasca para el caso shawi, sin embargo, no es ni mucho menos una práctica pública que se reconozca abiertamente sin matices, siendo calificada incluso, por muchos, como una práctica deshonrosa ajena a su naturaleza, propia de “salvajes” o de “incivilizados” o “no cristianos”, caracteres que dedican esencialmente a su vecino awajun. Pero muy por el contrario, la existencia de tomas y de sesiones de ayahuasca así como la existencia misma de poderosos chamanes a lo largo y ancho de su territorio, son algunos de los rasgos que más resaltan de los shawi, y entre quienes más contribuyen a ello están los awajun pero también los shiwilu. Es más, para estos pueblos, con quienes el shawi comparte su trayectoria histórica regional, el shawi, representa la “salvajización” de las prácticas chamánicas, siendo temidos por eso la gran eficacia y maldad de sus chamanes, calificados entonces, simplemente, como brujos.

La brujería shawi, en cualquier caso, es el quebradero de cabeza de misioneros e instituciones del Estado representados esencialmente por población mestiza (salud, policías, ONG, municipalidades), quienes ven aún en este pueblo, el ejemplo vivo de aquellos indios incivilizados que lejos de abandonar las prácticas de sus antiguos (los salvajes y caníbales que durante tanto tiempo fueron los protagonistas de la Historia de la Amazonía) siguen hoy pendientes de cuanto les hace vivir en su real estado de marginación. Por eso, desde el exterior, su imagen es la de un indígena ajeno, con falta de iniciativa y de protagonismo, apartado y aislado frente a todo lo que le viene de afuera. Apartado, salvo cuando se trata de vengar muertes. Pues aquí, el shawi, se sitúa claramente en una posición de confrontación que le hace abandonar su postura de falta de preeminencia por la propia, siguiendo el lenguaje amazónico, de un predador. Aunque como predador, el shawi, no busca la reducción ni la conversión del otro. Lo que busca es su propia reconducción a la condición que, según su concepción y percepción de sí, le otorga estar del lado de la *docilidad*. Ese lado del indio cristiano y fiel que dice y muestra ser.

Y en éstas, pasa su vida el shawi. De la neutralidad a la exaltación; entre la *docilidad* y la *predación*. De manera que su paciente invisibilidad no es (sólo) una postura para con los otros (ONG, Estado, misioneros, antropólogos, Organizaciones Indígenas, etc.), sino una *compostura* necesaria para sí que le libera y le salva de reducirse a la alteridad. Pero por la que tiene un alto precio que pagar: *padercer*.

¹¹ El término que recogí en shawi y que designaba al “mal de gente” fue *piyapiran* (de *piyapi*, persona). Sin embargo, no es muy habitual su uso, pues de inmediato, como veremos, el mal de gente es identificado con brujería, y por tanto, sustituido en su calificación por la palabra *shontatërinsó*. Lo veremos en el capítulo 9. En cualquier caso, usaré aquí la denominación de “mal de gente” por identificarla mejor en castellano y por ser, también, de uso habitual entre los mismos shawi.

El contenido de esta tesis está pensado para dar respuesta a una pregunta para mí fundamental y a la que me condujo no sólo la experiencia de mi propia enfermedad en el trabajo de campo y cómo ésta se resolvió, sino también la constante referencia y presencia que de ella y de la brujería – con una implicación también personal (véase en el capítulo 9) - hay en la vida cotidiana de los shawi. La pregunta es: ¿cómo gestionan los shawi esa condición de *presas*, de pacientes, a la cual se ven relegados en virtud de su relación con los otros? Dicho con otras palabras, de qué manera gestionan y han gestionado a lo largo de su historia ese estado de *padecimiento* que sin llevarles a ser percibidos como víctimas, les permite empero su concreción étnica como Shawi o *Canpo Piyapi*. Esta es la cuestión. Con ella en mente, he ido deshilando el ovillo de su cosmología, de su pasado y de su presente; el núcleo de su concepción como conjunto y como seres humanos imbuidos por un entorno marcado claramente por los valores de confrontación y de guerra que encarnan quienes son los rostros más visibles de la región, los grupos jíbaros, y entre ellos, por su cercanía y su historia en común, el pueblo awajun. En este núcleo vital de su concepción sobre sí mismos – como cuerpos, como personas, como grupo de seres distintos - están las razones que evidencian muchos de los aspectos de la actualidad shawi: su posición en la región, su integración política o social, la continuidad de sus rituales, el papel de sus ancianos o la importancia de mantener en privado su chamanismo, su relación con lo natural. En este núcleo están las razones en las que se fundamenta su particular condición de *paciente*, la que, como decimos, le salva de tomar las formas de su alteridad. O dicho de otro modo, la que le otorga su propia concreción étnica al permitirle moverse “entre” los márgenes de quienes conforman su alteridad.

En base a ello, he dividido la tesis en cuatro partes, complementadas con un epílogo que da razones tanto del título que la encabeza, como de las reflexiones teóricas que me han servido de guía a la hora de considerar y de qué manera mi propio trabajo. La primera parte, titulada *Una etnografía*, está compuesta por tres capítulos en los que se ofrecen datos etnográficos más o menos generales que sirven para situar a los shawi en el contexto regional y en las provincias del Alto Amazonas y Datem del Marañón. Además, aquí, se intenta delimitar al conjunto teniendo en cuenta características como el idioma, el territorio, las actividades que desarrollan, los patrones de asentamiento o las normas de parentesco que siguen; sus relaciones interétnicas o sus posiciones con respecto a lo cambios sufridos en la región en los últimos años. Con todo ello, esta parte inicial, intenta describir con palabras la imagen de aquellas primeras fotos que hice a los pocos días de empezar el trabajo de campo, la de un conjunto de selva que comparte muchos de sus rasgos con las demás etnias de la región amazónica. Aunque, en este caso, su perímetro esté claramente dominado por el carácter combativo y guerrero de los grupos jíbaros. Lo que les lleva, esto ya sí en particular, a poder ser

considerados como los *chunchos* de la región (capítulo 5), los que se sitúan o miran hacia el “otro lado” de los Andes, el piedemonte andino, ese espacio aún tan enigmático del que se han ocupado grandes investigadores de la historiografía amazónica como Seeger, Renard-Casevitz, Barclay, Gow o Anne C. Taylor.

Pero hasta llegar a esta cara de la cordillera los shawi viven su propia historia. Y es ésta la que intento reconstruir en la Segunda Parte, a la que he dado por título *Genealogía de la Docilidad*. ¿Por qué? Los shawi se identifican hoy y así son identificados en las historias que hablan de su pasado, la formada a partir de las fuentes documentales de la Provincia de Maynas, como indios cristianos alejados de las prácticas de quienes son calificados aún, usando el lenguaje misional, de gentiles e infieles. Extremo en el que sitúan, principalmente, a los awajun, presentes en la memoria histórica y colectiva del pueblo shawi como su máxima alteridad. La relación de los shawi con las llamadas Misiones del Marañón comienza poco después del desembarco de los españoles en las tierras de selva. Y así, en los primeros años del siglo XVI ya eran calificados y reconocidos, para el orgullo de muchos hoy, como viejos cristianos. Pero ¿qué llevó a los shawi a posicionarse del lado de los misioneros? ¿qué les movió, hasta el punto de que su fidelidad fuera calificada de tan alta estima por los propios españoles?, ¿fue así realmente?, ¿en qué medida, como indio cristiano constituido y recreado, el shawi que conocemos hoy comenzó allí a fraguarse?

Las fuentes históricas sobre la Amazonía y el uso y valor que la antropología amazónica le ha dado, hace difícil la recreación de la trayectoria de estos pueblos. Y, en este sentido, mi trabajo sobre el pasado shawi ha estado lleno de dificultades y de lagunas que bien necesitarían de un tratamiento algo más exclusivo. Sin embargo, bien podemos decir, y sin reparos, que este trabajo de tesis contiene el intento más completo que hasta el momento se haya hecho por recomponer – en muchas ocasiones simplemente componer – la trayectoria histórica del pueblo shawi, conjunta, en este caso, a la trayectoria de los pueblos de la región que constituyeron el grueso de las influencias de las Misiones del Marañón. A este respecto, a partir del aporte de mapas y el trasfondo de un estudio elaborado en colaboración con Alexandre Surrallés sobre territorio shawi¹², creo haber completado

¹² Durante los meses de Enero a Marzo del 2010 visité la zona shawi junto a Alexandre Surrallés en el marco de un proyecto sobre territorialidad indígena, en el que Surrallés participa desde hace ya algunos años en colaboración, entre otros, con las Federaciones Indígenas del Alto Amazonas (Perú) y las Organizaciones que a nivel nacional y regional las aúnan, AIDESEP y CORPI. De dicha colaboración han salido diferentes Informes Antropológicos en los que Surrallés pone de relieve la importancia y la necesidad de formalizar, jurídica y moralmente, el reconocimiento territorial de estos pueblos; el reconocimiento y la posesión no sólo del suelo que ocupan sino también del subsuelo. Ambos niveles son esenciales para su supervivencia como pueblos e indígenas ante las amenazas de petroleras y empresas mineras que en connivencia con el Estado operan en la zona destruyendo sus tierras. Surrallés se ha ocupado de esta problemática, del derecho y la territorialidad indígena, en varias publicaciones (Surrallés 2004, 2008, 2009, 2009a, 2011). Pues bien, en dos de estos Informes Antropológicos he podido aportar mi colaboración: el Informe Antropológico sobre la Territorialidad shawi y el Informe Antropológico sobre la Territorialidad Shiwilu. En ambos, se ofrece un estudio más o menos detallado sobre la percepción territorial de cada grupo, completada con un trabajo de investigación sobre su

los intentos, en cuanto a la historia y el pasado de éstos se refiere, tanto de Aldo Fuentes como de Nancy Ochoa, los dos antropólogos con estudios publicados, e incluso en el caso de Ochoa con una tesis doctoral, sobre los shawi.

Nada escaso ni desdeñable es, por otra parte, el corpus de mitos shawi del que se dispone gracias, básicamente, a la incansable labor de recopilación de la Misionera del Sagrado Corazón de Jesús, María Dolores García Paredes. Esta misionera española, de la que hablaremos bastante en este trabajo, ha conseguido completar ocho tomos repletos de narraciones e historias míticas que los mismos indígenas han ido transcribiendo, completando y corrigiendo con ella desde que se fundara el centro misional *Ninarë*, el lugar del que han partido y en el que se han formado la inmensa mayoría de los profesores y profesionales shawi. Ahí, bajo el título de *Buscando mis raíces*, la madre y hermana María Dolores García ha logrado algo bastante complicado para el resto de los antropólogos que hemos trabajado con shawi, recoger y completar a partir de las mismas explicaciones de los narradores, un magnífico corpus mitológico. Eso sí, este denso nudo de seres, lugares sagrados, encuentros ocasionales y otros algo más forzados que es *Buscando mis raíces*, apenas si ha sido tratado fuera de sus páginas, absolutamente vírgenes; no han sido objeto prácticamente de ningún tipo de análisis ni intento por ponerlos en relación o bajo la perspectiva o la vigilancia de otros aspectos de la propia sociedad shawi, como son sus rituales, su esquema parental o sus formas de relación con el mundo animal y/o sobrenatural que les rodea. Sólo en la tesis de Nancy Ochoa y en una publicación de la misma centrada en un mito de creación bastante extendido en la Amazonía, el reconocido como *Mito del diluvio*, se pueden reconocer intentos por ir más allá de la mera narración indígena mítica. Sin embargo, a la hora de desarrollar el contenido de esta tesis y con miras también a la cuestión que más me intrigaba – la condición *paciente* del shawi – entendí que era necesario repensar y buscar en el amplio cuerpo de historias shawi sobre sus antepasados, motivos que nos condujeran a una mejor comprensión sobre la posible concepción que está detrás de la particular consideración del propio shawi en tanto que ser humano. El capítulo cinco, con el título *Los shawi en su historia*, está destinado a ello. Dividido en varios puntos, hace un recorrido por los eventos más significativos del pasado shawi, eventos presentados en forma de “*historias de tiempos de los antiguos*” en las que se recoge, fundamentalmente, la relación de los shawi con sus principales

historia y mitología que vienen a justificar, de alguna manera, la presencia ancestral de estos pueblos en los espacios que ocupan. Historia y mitología, sin embargo, vienen de la mano de un trabajo complementario sobre espiritualidad, patrones de asentamiento y relaciones de parentesco que fortalecen la idea no sólo de permanencia a un lugar sino también, como digo, de la necesidad de poseer este lugar para la subsistencia como pueblos indígenas. En el Informe Shawi son tratados todos estos aspectos. Y tal y como allí aparecen, algunos de ellos han sido traídos a estas páginas. Agradezco por ello a Alexandre Surrallés su confianza en mi trabajo y también la posibilidad de poder reproducir aquí parte del que él mismo realizó con los shawi. Principalmente, todo lo relacionado con los patrones de asentamiento (capítulo 1) y las relaciones de parentesco (capítulo 2).

dioses. A este respecto, en el primer grado de importancia, encontraremos al dios Cunpanama', quien les crea y les da la opción de perpetuarse, y en un escalón por debajo de éste, a Mashi, Asa y Ashauí, a quienes les deben su nombramiento como "shawi" pero también su carga por siempre con la enfermedad y la muerte. Entre estas figuras, encontramos también al oso hormiguero, al mono pelejo, a los *Shunshu* o al pueblo sumergido en las aguas del Lago Machico. Todos ellos han contribuido de alguna manera a diseñar el presente de los shawi desde sus relaciones con ellos en el pasado.

Como resultado de encuentros, creaciones, diásporas y transformaciones, los shawi, llegan a la era actual convertidos en *piyapi*, en persona, en gentes, y es a éstas a las que intento descubrir en la Tercera Parte de la tesis, *Avatares de las gentes shawi*. Ahí comenzaré con una descripción del mundo tal cual es concebido por los shawi, "como un panal de avispas" (*nino cancan*). Luego, una vez dentro de ese entramado universo, el más íntimo y también más "indígena" de ese cristiano que dice ser el shawi, intentaré introducirme en su propio ser, descifrando a la persona que está en él. Para ello, he procurado pensar en términos análogos a los que han sido utilizados por otros antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Philippe Descola, Montserrat Ventura, Anne C. Taylor, Philippe Erikson o Alexandre Surrallés entre otros, es decir teniendo en cuenta, la importancia de la corporalidad en la concepción de persona de los pueblos amazónicos. En el epílogo salen a colación también algunas de las ideas de estos trabajos y cómo me han influido a la hora de entender y de hacer comunicable la propia existencia distinta del shawi. Existencia donde hay rituales de iniciación al mundo de la caza o al ámbito de la mujer y todo un planteamiento de desarrollo de vida que lleva al compás la transformación de la persona con la del propio cuerpo. Y en esta transformación y en ese desarrollo de vida, como se verá, hay dos elementos que son los que evidencian el estado en el que se halla el ser humano shawi: el "olor" y la "pintura" de sus cuerpos (capítulo 7). El primero les acompaña hasta el final de sus vidas alejándoles del mundo de los seres del monte, es decir, de quienes no lograron como los shawi, la conversión a personas en los tiempos pasados. También de los espíritus de los difuntos, convertidos muchos de ellos en seres demoníacos, peligrosos por su naturaleza mortífera y que resultan, por ello, aliados también de brujos y hechiceros que procuran su poder para matar a la gente. La pintura, por su parte, marca a los shawi haciéndoles semejantes, aunque no iguales, a estos mismos seres, los *hua'yan piyapi* o *tanán piyapi*, resquicios muchos de ellos de la pre-humanidad, los seres del monte. En la semejanza con ellos, semejanza que les ofrece la pintura de sus rostros con huito y achiote, los shawi adquieren sus valores – la belleza de las aves, la astucia de los roedores, la fuerza de los jaguares o la determinación de las serpientes, entre otros - y lo más importante, la condición de "no extrañeza", de

“no predador” ante quienes sí lo son y, por tanto, pueden querer nuestra conversión a su propia condición de gente del monte. Lo que sería el fin del shawi como ser humano, su decaimiento y enfermedad y hasta su muerte, dependiendo del grado de fortaleza de aquél que procure su “rapto”, su conversión. ¿Qué sucede ahí? Que el shawi, entre otras cosas, se vuelve *hedor*. Por eso, junto a la pintura, el olor es tan determinante en la vida de estas gentes. El olor, transmitido por la propia madre. Pero siempre, sometido a cambios e incluso pérdidas que necesitan, con miras a recuperarlo, duros procesos de dietas e “icaros”, el arma sutil del *pënoton* para hacerse con las enseñanzas de sus antepasados y devolver a la humanidad, esto es, a su condición de *piyapi*, a los shawi (capítulo 8). En este sentido, entonces, debe entenderse que en el desarrollo de vida de un shawi, además de las figuras materna y paterna, haya otras figuras esenciales que formen parte también de su crecimiento como persona: los compadres (*conpa*), quienes cortan el cordón umbilical y con ello el lazo de unión del recién nacido con su madre; los tocayos (*apo*), de quienes adquieren el nombre en una ceremonia conocida como *apori*; también las personas más ancianas del grupo local, por supuesto, que les aconsejan en cada cambio de fase de su vida; y, por último, ese *pënoton* encargado de ir presentándolo ante ese mundo de la “predación” (agresión, reducción, conversión, asimilación) que compone el mundo que queda más allá del hogar y del ámbito familiar. Y en ese más allá entran, por supuesto, animales y gentes del monte, pero también mestizos, awajun, miembros de las ONG, personal sanitario, antropólogos, etc. Por lo que puede entenderse que su papel sea tan fundamental. Aunque este fundamental sea tan necesario y “bueno” como determinante y “malo” para la vida de los shawi. Pues es el mal uso que de sus conocimientos adquiridos hacen, lo que produce esa poderosa enfermedad que es el *mal de gente*, la enfermedad de la que se mueren los shawi.

Pues bien, la enfermedad y entre ellas ésta, la enfermedad de la que se muere, el *mal de gente*, es lo que nos ocupa en la Parte Cuarta, *Emergencia de la predación*. Aquí se descubre al cuerpo enfermo y a la persona embrujada por ese “virote” del brujo que tanta incidencia tiene en la vida de los shawi. Hablaremos de daños, de acciones indebidas, de curaciones, de curadores y enfermos. Y también de la venganza, esa particular manera shawi de volver o de recuperar su estado de salubridad al que es abocado en su relación con los otros. A este respecto, por cierto, narraré uno de los momentos más significativos y trascendentales, si no el que más, de mi trabajo de campo: una identificación colectiva de brujos y hechiceros que tuvo lugar en Cahuapanas en el año 2006, y que buscaba poner fin al problema de la enfermedad en sus comunidades. Con este hecho se completó mi propia experiencia del daño y de la salud entre los shawi. Pero, sobre todo, se completó mi percepción de ambos cómo algo constitutivo e inmanente al propio ser shawi. Aquello que permite su concreción étnica, su supervivencia, su particularidad como conjunto humano siendo únicos en su

exhibición como indígenas en un entorno, el de la Alta Amazonía peruana, sellada por el descaro étnico de los grupos jíbaros y el mestizaje o la aculturación de esos antiguos indios de las misiones entre los cuales, además de los jeberos o shiwilu, están también los cocama-cocamilla o los más desconocidos lamistas, procedentes de la región de San Martín. Frente a los primeros, al shawi los seguimos viendo fiel, cristiano y dócil; frente a los segundos, tan indígena y gentil hoy como lo fueron en el siglo XVI cuando aparecieron ante ellos en la misión de Nuestra Señora de Loreto de Paranapura solicitando el bautismo y el abrazo de la evangelización de quienes tuvieron a los jeberos como ejemplo de cristiandad para toda la región. Pero lo que conduce a los shawi a mantener estas posturas es una mera estrategia de supervivencia. Estrategia que le lleva a huir - sin éxito – de un estado, el del padecimiento traducido en adaptación (conversión) y aceptación de condiciones que le eviten la confrontación y la lucha (docilidad, sumisión, neutralidad). Pero que se vuelve afrenta cuando se trata de muerte o de venganza. Siendo el ámbito de éstas, eso sí, el del particular mundo de la ayahuasca. Ahí es donde el shawi dócil y sumiso, se vuelve, a su manera, predador. Es ahí, donde únicamente obvia su condición de presa, de paciente: a la hora de constatar la maldad de su agresor. El epílogo con que se cierran estas páginas intenta dar razón de esto.

PRIMERA PARTE: UNA ETNOGRAFÍA

Capítulo 1. Los shawi

Capítulo 2. La vida social y política

Capítulo 3. Labores ejemplares

Capítulo 1. Los shawi

- **Sus nombres: Chayahuitas, Cahuapanas, Paranapuras...**
- **Su lengua: el *canponan***
- **La región: el Alto Amazonas**
- **El medio natural shawi**
- **Patrones de asentamiento**
- **Sus actividades y recursos**

Reconocidos generalmente como chayahuitas, aquellos a los que aquí denominaré shawi conforman un conjunto numeroso con al menos tres grandes ramas: quienes viven en la cuenca del río Cahuapanas, aquellos que lo hacen en la cuenca del río Sillay y los que habitan en torno al río Paranapura. La primera parte de este trabajo, titulada “Una Etnografía”, nos llevará hasta ellos. Para empezar nuestro viaje, he considerado comenzar tratando dos elementos que nos obligan ya desde el principio a tener una cierta lectura con perspectiva histórica: sus nombres y su lengua. Sin embargo, la historia de verdad, de todas estas gentes, vendrá algo más adelante (Segunda Parte). La gran familia shawi ha tenido, y aún hoy tiene, diferentes formas de ser llamada según se mire a qué miembros. Sin embargo, ciertos elementos siguen haciendo de ella precisamente eso, una gran familia. A estos elementos remitiré. Es posible que se piense que todo viaje debe comenzar, empero, familiarizando al viajero con el lugar y los rincones del dónde viaja. Nosotros, aquí, antepondremos a los mapas el acercamiento a quienes allí, en nombres e idioma, encontraremos. Después de las presentaciones, entonces, vendrán sus espacios, actividades, recursos y sus formas de asentamiento.

Sus nombres: Chayahuitas, Cahuapanas, Paranapuras...¹³

En 1538, Alonso de Mercadillo acompañado de Diego Núñez y un grupo de indios mainas, afirmó haber atravesado las tierras de chayahuitas y cahuapanas en el transcurso de una ruta que le llevaría desde la ciudad de Loja hasta el curso del Huallaga (Golob 1982:135). Esta misma ruta, tan asidua para los españoles a partir de 1563, año en el que se crea la Real Audiencia de Quito, fue realizada ochenta años después por Diego Vaca de Vega, el primer gobernador de la Provincia de Maynas. En 1621, Diego Vaca de Vega, afirmó haberse encontrado con chayabitas en las antiguas tierras de los indios de Nieva, quienes huyendo de grupos mainas habían decidido desplazarse hacia una nueva ubicación. Y dos años después, el mismo gobernador, diría haber tenido también un encuentro con paranapuras en la provincia de los denominados xeberos¹⁴.

Paranapuras, chayabitas y cahuapanas eran considerados por los españoles tres *naciones* diferentes. Una diferenciación que, en principio, debemos suponer que respondía al nombre dado a los ríos donde la población indígena era encontrada. Esta distinción, como fuese, se agudiza con la presencia de los misioneros jesuitas en la región¹⁵, quienes entienden, además, que dichas naciones poseen idiomas propios aunque con una matriz confluyente, en este caso, el Jebero (Xebero). Este hecho remarcable, pone de manifiesto que, por muy diferentes que fueran las naciones y sus idiomas,

¹³ Chawi, tssawi, shawi...estos son algunos de los nombres bajo los cuales aparecen referidos los shawi dentro de la literatura desde el S.XVII. Hoy, como decimos, chayahuita y shawi son las dos acepciones más reconocidas.

¹⁴ Todos estos trayectos, viajes y encuentros serán tratados con más detenimiento en la Segunda Parte, capítulo 4. Más adelante podrá verse sobre estos datos concretos el texto correspondiente citado por Jiménez de la Espada 1965(1981-97):254.

¹⁵ La región es la Provincia de Maynas, más conocida bajo el epígrafe de las Misiones del Maraón (ver capítulo 4).

los mismos misioneros entendían cierta inteligibilidad entre los tres grupos, algo creíble también asumiendo la misma narración de los encuentros que los misioneros tuvieron con los nativos¹⁶. No obstante, a este respecto, siempre hubo voces discordantes. Francisco de Requena, en 1784, mantuvo que las tres naciones señaladas tenían su propio idioma sin ningún tipo de hermandad entre ellos. Pero Veight, en 1785, refuta esta idea y defiende que el jebero y el chayahuita, a pesar de ser diferentes, guardaban cierto grado de comprensión para sus gentes (cit. Grohs 1974:36). Por tanto, también los supuestos idiomas de los conocidos como paranapuras y cahuapanas. ¿Pero quienes eran todos ellos?

La pobreza de las fuentes históricas con respecto a los aspectos lingüísticos de estos grupos es mucha. Y mi interés por el tema aquí, tampoco pretende desvelar grandes asuntos. Sin embargo, este primer acercamiento a las gentes con las que conviviremos durante tantas páginas, sí nos obliga a fijar nuestra atención en ella, pues es en base a la misma que se ha formulado con frecuencia en los estudios de los denominados chayahuitas esta otra cuestión: ¿en qué grado, la diferenciación lingüística entre las naciones paranapuras, cahuapanas y chayahuitas hecha en los siglos XVI y XVII estaba basada en una diferenciación cultural que se pudiera mantener en nuestros días? La cuestión de los nombres nos conduce así a la cuestión de la familia lingüística y de ésta a la gran familia cultural que son los shawi.

A nivel general es fácil darse cuenta, leyendo páginas de cronistas y relatos de los misioneros sobre poblaciones indígenas amazónicas, que la línea diferencial de caracteres que señalaban entre unos grupos y otros era casi invisible. Salvo en aquellos casos en que lo remarcable fuera algo “aparente” o “visible”, como los cabellos en el caso de los “Encabellados”, la barba de los “Barbudos” o los colores de sus pinturas en el cuerpo de los “Colorados”¹⁷. En el asunto de las lenguas la cuestión no era tan sencilla por ser el desconocimiento más acentuado. Por ello, si escasas son las descripciones sobre los aspectos meramente etnológicos de los grupos de la Amazonía, más lo son aún sobre sus cuestiones lingüísticas¹⁸. La reflexión entorno a la familia lingüística de los referidos chayahuitas, paranapuras y cahuapanas, la familia Cahuapana, se inició recién iniciado el siglo XX. En 1909 Rivet publica varios artículos (ver bibliografía) que tienen como base los mismos documentos de los cronistas misioneros. En ellos, discute la familiaridad del Jebero y el Chayahuita,

¹⁶ ¿Qué explicaría sino, como veremos y nos cuentan las crónicas de Francisco de Figueroa o las de Chantre y Herrera sobre las Misiones del Marañón, que a la llegada del padre Raymundo de Santa Cruz le esperasen los caciques del Paranapura y Chayabitas, o que los cahuapanas persuadidos por los chayabitas cedieran alejar sus asentamientos de las montañas de Moyobamba para asentarse en su zona? Lo veremos en el capítulo 4.

¹⁷ Los Secoya recibieron el nombre de “Encabellados” como los Mayorunas el de “Barbudos”. Los Tsachilas son reconocidos hoy aún por el sobrenombre de “Colorados”.

¹⁸ A este respecto, Francisco de Requena reconoce en sus escritos lo poco que se avanzó y cómo el hecho de haber utilizado el inca (quechua) como lengua vehicular para el entendimiento entre españoles y nativos no ayudó a mejorar el asunto (Requena y Herrera 1799:50).

y registra vocablos y ciertas formas gramaticales comunes entre ambos. Pero sobre este trabajo, Steward, en *Handbook of South American Indian*, dice lo siguiente: “There is linguistic material on the Cahuapana language (...) but not for the Cahuapanan affiliation of the others tribes, such as the Chébero, Paranapura, Chayawita (...) and Munichí” (Steward 1948: 607). Steward reconoce la relación entre el Jebero, el Paranapura y el Chayahuita con respecto a la familia Cahuapana, ciertamente, pero subraya la dificultad que existe para hablar de la afiliación de grupos a una familia lingüística basándose exclusivamente en su posición geográfica. Tal vez por eso, su reflexión, finalmente, no aporta mucho sobre lo que podría ser la composición de la familia lingüística de los shawi. Gunter Tessmann, en su obra *Los indígenas del Perú Nororiental* (1930, ver figura 1), recoge la batuta de informaciones anteriores y añade a los grupos citados un subgrupo al que denomina Yamorais: indígenas del Alto Sillay y del Cahuapanas afincados en la Cuenca del Cachiyacu, a donde habrían llegado movidos por la extracción de sal¹⁹. Admite Tessman que, tal y como mantenían los jesuitas, el Jebero sería la raíz común de todos los grupos considerados anteriormente y que entre los indígenas jeberos y todos los demás habría un número considerable de palabras coincidentes aunque sus hablantes considerasen no entenderse mutuamente (Tessmann 1930:212). Desde estos estudios hasta la actualidad, las aportaciones sobre la Familia Cahuapanas no han sido realmente muchas²⁰. Los tratados generales sobre antropología amazónica coinciden en reconocer a los chayahuitas (shawi) y los jeberos (shiwilu) como los únicos supervivientes de ésta, habiéndose producido en la actualidad, entonces, la desaparición de los munichis o muniches²¹. Y un rápido recorrido por los vocabularios de los actuales shiwilu y de los shawi del Paranapura, del Sillay o del Cahuapanas, muestra efectivamente una familiaridad entre sus lenguas a pesar de que muchos de estos shawi, como algunos de los que todavía hoy siguen practicando el idioma shiwilu, consideren que no pueden entenderse mutuamente (ver capítulo 2).

La diferenciación jesuita de tres naciones (cahuapana, paranapura y chayahuita) con tres lenguas diferentes fue, a mi parecer, y en ello estoy de acuerdo con el antropólogo Aldo Fuentes, más que exagerada. De hecho, en mi opinión, y acuñando los mismos términos que en tantas ocasiones usaron

¹⁹ *Yamora*, sal en idioma shawi.

²⁰ En el estudio de la lengua shiwilu destacan los trabajos de Pilar Valenzuela (ver bibliografía). Con respecto al idioma de los shawi, como vamos a ver enseguida, los trabajos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y los de la lingüista Yris Barraza, todos ellos referidos también en la bibliografía.

²¹ Conocidos también como Otonaves, los Muniches (Munitsche, Munichin) vivían, según los cronistas, a tres días de jornada de la desembocadura del Paranapura en un lugar denominado *Sadasso*, cercano a Lamas (Figuroa 1904:91). Sin ser un gran número, los misioneros los unieron a los denominados Chayahuitas y Paranapuras en el seno de una misma misión, aunque entre 1671 y 1678 tendrían sus propias reducciones, San Estanislao, en el río Shanosi, afluente del Huallaga, y San Antonio de Padua de los Munichis. Pronto, sin embargo, estas dos misiones pasarían a ser meros anexos de la misión Nuestra Señora de Loreto del Paranapura, la primera reducción de shawi. Señalar que, actualmente, unida por una pista de arena a la ciudad de Yurimaguas, capital de la Provincia Alto Amazonas, existe el centro urbano de Munichis, aunque sus habitantes no reconocen ninguna adscripción étnica muniche, siendo en su mayoría población ribereña, mestiza y también algunos shawi provenientes del Alto Paranapura.

los mismos jesuitas, mejor hubiera sido hablar de “parcialidades” que no de “naciones”²². Aunque no está de más considerar, como lo hace Fuentes, la posibilidad de que hasta nuestros días se haya podido dar una cierta homogeneización entre las variantes dialectales del *Canponan*, como los shawi denominan a su propio idioma. Y que, en efecto, con anterioridad, se hubiera tratado si no de idiomas al menos sí de dialectos particulares. Como veremos a continuación, hoy, la diferenciación entre estos tres grupos se mantiene básicamente sólo en función de la localización, de las cuencas que ocupan los naturales chayahuita-hablantes dentro de su territorio. Lo que a mi parecer no permitiría hablar de grupos culturalmente distintos, ni tampoco de no pertenecientes a un único conjunto humano que sería el Shawi propiamente dicho²³. Finalmente, y volviendo a la cuestión entre shiwilu y shawi hay que decir, que a pesar de que muchos consideren efectivamente que no existe una comprensión mutua entre ambos idiomas aún teniendo una gran lista de palabras coincidentes entre ellos, muchos otros aspectos vinculados ya al ámbito de lo cultural y de la organización social apoyan la idea de que aunaría a ambos grupos dentro de la familia Cahuapana, diferenciados así de las poblaciones vecinas que les rodean respectivamente, jíbaros²⁴ a un lado y cocamas (kokama) al otro. En conclusión, los shawi, pertenecen a la familia lingüística Cahuapana, y la familia Cahuapana, representada mayoritariamente por los que ayer y hoy son conocidos como Chayahuita - de manera algo más íntima y significativa como shawi, como veremos – es un gran conjunto de hermanos de nombres diferentes (paranapuras, yamorais, cahuapanas, chayahuitas (del Sillay), entre

²² El término “parcialidad” no aparece definido explícitamente en ninguna de las notas de los jesuitas, pero su uso nos permite pensar que con él se calificaba habitualmente a un conjunto de varios grupos locales unidos por ciertos lazos de parentesco (Fuentes 1987:64). Respecto a la diferencia entre “nación” y “parcialidad” nos puede guiar la siguiente mención de Chantre y Herrera: “Cuando ya se desesperó de la unión de aquellas antiguas naciones, entró en San Xavier de los Gayes por los años de 1696 el P. Nicolás Durango (...) Pudo juntar, á costa de viajes y penalidades, á los indios Gayes, algunos Andoas y Semigayes, que aunque al principio fueron tenidos por naciones distintas de los Gayes, pero en realidad eran sólo parcialidades numerosas de una misma nación, aunque entre sí encontradas, pues usaban de la misma lengua y guardaban los mismos usos y costumbres” (Chantre y Herrera 1901:307). También esta otra, en la que puede verse, quizás con más claridad, la apelación a grupos locales de una misma nación, en este caso, la xíbara: “Retiráronse á los principios los Xíbaros á sus escabrosos montes, y se fueron después esparciendo por varios sitios y en varias parcialidades, pero siempre con alguna unión y dependencia de unas á otras, y por esta estrechez, por su valentía, y por lo inaccesible de los montes, hicieron siempre inútiles los repetidos esfuerzos de los españoles en sujetarlos. En este año de 67, habitaba un gran golpe de Xíbaros las orillas del río Morona; otro tenía su asiento en las cercanías del río Santiago; vivían algunas parcialidades sobre el río Guazaga, y se habían establecido otras entre el Morona y Pastaza” (Chantre y Herrera 1901:576).

²³ Nancy Ochoa pone en duda “l’existence de trois uniques variantes dialectales du Chayahuita qui, selon A. Fuentes correspondraient aux populations des fleuves Cahuapanas, Paranapuras et Sillay. Comme nous avons pu le constater sur place, les habitants du bassin du fleuve Cachiyacu (affluent du Paranapuras) parleraient donc un autre dialecte. Il y aurait donc plus de trois formes dialectales dans cette région” (Ochoa 2008:10).

²⁴ El conjunto jíbaro está formado por dos subconjuntos: los denominados jíbaro-shuar, compuesto por las etnias shuar (huambisa o wampis en Perú), achuar, awajun (aguaruna) y shiwiar, y los llamado jíbaro-candoa, que comprende a los shapra y a los candoshi (kandozi) (Surrallés 2010:40). En este trabajo, con el término jíbaro se referirá básicamente al grupo awajun, por ser los más cercanos y también los de mayor referencia relacional y simbólica para el conjunto shawi.

otros). Todos ellos, en cambio, hablan un mismo idioma. Su idioma, el *Canponan* o lengua de los *Canpo Piyapi*²⁵.

Su idioma: el *Canponan*

La distribución territorial de los shawi a lo largo de las cuencas de tres ríos, ha contribuido de manera importante al reconocimiento de ciertas matizaciones fonéticas dentro del idioma hablado por éstos, el *Canponan*. Y esto, a afirmar la existencia y la diferenciación de al menos tres dialectos que, para muchos, comportan además, ciertas particularidades culturales para los miembros que los hablan. Cada dialecto, digamos, correspondería a un grupo o subgrupo dentro del que sería el grupo Shawi propiamente dicho²⁶. Sin embargo, a este respecto, como adelantamos más arriba, mi trabajo de campo creo que conduce a esclarecer varios aspectos. En primer lugar, las reconocidas como “variantes dialectales” del *Canponan*, se deben entender como mínimas diferencias en el uso de ciertas palabras que, en ningún caso, según mi conocimiento de la lengua, son *esenciales* ni *fundamentos* que justifiquen la distinción como tal ni de dialectos ni de lenguas diferentes. Y, en segundo lugar, en base a estas diferencias no se puede hablar de “grupos culturalmente” diferentes, sino de “uno”, en cualquier caso, con diferentes grados de etnicidad, si se quiere, es decir, con diferentes grados de influencia del mundo mestizo, con ciertas particularidades en sus cultivos, en el diseño de sus textiles o en el color de sus cerámica o que, finalmente, están más relacionados con el entorno o la calidad del hábitat en el que viven – teniendo en cuenta las características del espacio territorial que ocupan – que con otro tipo de caracteres que muestren de alguna manera que estamos ante grupos diferentes²⁷. Por ejemplo, el color de los tazones que utilizan las mujeres del alto Sillay para servir su bebida tradicional, el masato, es diferente al que tienen los del bajo Sillay, y también del que muestran los tazones de las mujeres del Paranapura. Por una razón, más que nada, porque en el alto Sillay, zona de altura, hay una mina de tierra blanca o *yayaro* con la que las mujeres hacen sus denominadas “mocahuas”, mientras que en el resto del territorio shawi lo que abunda es la tierra amarilla o *campiano*, que después de la cocción toma un color de tono rojo ocre. He aquí la

²⁵ El término *Canpo Piyapi* será analizado con más detenimiento en el capítulo 6. Valga decir aquí simplemente, que es la expresión en el idioma de los shawi para referirse a ellos mismos en cuanto conjunto o grupo social. Su traducción más básica sería un simple “nosotros”. Se entiende, “nosotros los shawi”.

²⁶ Ver a este respecto Chirif (1987, 2002), Ochoa (2008) y Huertas (2007).

²⁷ Quisiera hacer notar, además, que en muchas ocasiones las particularidades fonéticas a las que se aluden no se vinculan necesariamente con la totalidad de uno u otro río, sino que es muy común notar diferencias de acento y de uso en ciertas palabras también entre el Alto y el Bajo Sillay, por ejemplo, o a lo largo incluso del mismo Paranapura. Valga como un simple ejemplo de variación fonética el que se da con el término referido a mujer. En la zona del Sillay mujer equivaldría a decir *sanapi*, mientras que en la zona de Cahuapanas y en Armanayacu, dicen *sanawi* e incluso *sanai*. Como señala la lingüista Yris Barraza, la diferencia está en que “hay un debilitamiento de la consonante oclusiva sorda en contexto de tercera sílaba de palabra, empezando a contar por la izquierda, que está más avanzado en las variedades de Cahuapanas y Armanayacu” (Barraza 2005:31).

diferencia. Algo parecido ocurre también con el color de los masatos mismos. Pues allí donde se cultiva yuca blanca, es blanco y no amarillo, pues la yuca usada es de una variedad más clara y fina, según los shawi, así que puede encontrarse masato de diferente color según qué porción de tierra cultivada y dónde dentro de las diferentes cuencas de los ríos shawi. Un último ejemplo: los adornos usados por hombres y mujeres, en su inmensa mayoría, están elaborados con chaquiras que adquieren en los mercados de las ciudades, pero a éstas se les añaden semillas propias del entorno en el que se vive. Algunas semillas son más fáciles de encontrar en algunos lugares que en otros, y no todas existen por igual en el amplio territorio shawi. Así que la materia prima de los adornos, digamos, es diferente según qué parte, aunque la apariencia final siga siendo la misma. En fin, así se podrían ir desgranando muchos más detalles. Pero en rituales, fiestas, sistemas sociales, sistema de autoridades, en ninguno de estos aspectos se encuentran diferencias sustanciales que nos hagan sospechar que estemos ante grupos diferentes si es que vamos al río Sillay o al Cahuapanas.

En cualquier caso, dicho esto, el idioma de los shawi requiere nuestra atención por otros dos motivos: el primero, por el papel que juega en la definición del shawi como conjunto humano, como grupo social diferente – dividido en subgrupos o no – y, el segundo, por la importancia que tiene en la consideración del shawi en tanto que persona, es decir, como *la* categoría bajo la que se define (y por ende se diferencia) con respecto al resto de seres con los que comparte su entorno. Vivientes del Paranapura y vivientes del Cahuapana hablan una misma lengua con mínimas distinciones que se extienden a quienes se asientan a lo largo del río Sillay. Sin embargo, tanto unos como otros, se consideran *Canpo Piyapi*, nosotros, nuestra gente, y/o también, la gente que habla nuestro idioma²⁸. En sus primeros trabajos publicados, Nancy Ochoa, utilizaba el calificativo de *Kampopiyapi* (así escrito) como etnónimo del grupo Chayahuita (dice), expresión que la antropóloga peruana traducía simplemente como “nosotros- la gente” (Ochoa 1992:163). En su tesis doctoral, presentada en el año 2008 en París, Nancy Ochoa afirma lo siguiente:

“Les Chayahuita s’auto-désignent par l’expression Piyapirosa ou Kampopiyapirosa (kampo, notre, piyapi, les gens) ou plus simplement Piyapirosa (des gens). Yapi peut se traduire par personne ou être humain et pi est un suffixe signifiant fruit, corps, épaule. C’est-à-dire que piyapi désigne une personne à part entière en opposition aux autres. Mais le mot piyapi peut s’appliquer aussi aux morts qui sont devenus des entités comme par exemple, tanan piyapi, gens de la forêt ou ipiyapi, gens de l’eau. Ainsi, Piyapi est une catégorie englobant le soi

²⁸ Algunas de las traducciones que da Yris Barraza sobre el término Kanpunan (así escrito) son: “la lengua de ti y de mí”, “lengua tuya y mía” o “lengua de nosotros dos” (Barraza 2005:25, 31).

incluant les membres du groupe, ainsi que ceux d'autres populations qui se sont incorporées à travers les mariages mixtes, probablement depuis l'époque préhispanique"²⁹.

El considerarse *piyapi* dentro del ámbito shawi es algo lo suficientemente significativo como para ser subrayado, tal y como lo hace Nancy Ochoa. Pues en ese definirse como *piyapi*, el shawi, también se está distanciando de quienes no lo son. Y aquí, el idioma, entendido como el idioma de todos los *piyapi*, como veremos al hablar de este preciso *piyapi*, es una pieza fundamental (ver capítulo 6). Ochoa, no hace prácticamente ninguna alusión al idioma al hablar de la auto-designación *Kampopiyapirosa*. Aunque las páginas que siguen al texto aquí reproducido vayan encaminadas a mostrar las diferentes nominaciones que reciben los shawi que residen en la cuenca del Cachiyacu o en Balsapuerto³⁰. Nominaciones que tendrían que ver con ciertas características destacables de cada grupo, pero también con la variante dialectal que esta autora les supone que hablan. Pues bien, “shawi” sería para mí, si tuviera que hablar de etnónimos, la palabra que definiría con mayor exactitud y una mayor gama de matices la identidad de esos que, en función de su idioma y su condición de ser humanos, son *Canpo Piyapi*³¹. Veremos en los capítulos 6 y 8 muchas de las razones del por qué lo considero así; de por qué considero, por ejemplo, que hablar el *canponan* rebasa el hecho mismo de hablar una lengua. Se trata de hablar un lenguaje, distinto, particular, que identifica a los shawi como personas y les separa de una parte esencial del mundo de sus ancestros, de los *hua'yan*³² o seres del monte. Pero como digo, esto lo veremos en la Segunda Parte. Por ahora, quedémonos con estos detalles: el *canponan* es el idioma que identifica a más de 20 mil personas; se mantiene en el 90% del territorio shawi y es uno de los pocos aspectos que permiten la intromisión de alguien de fuera en el mundo de los *piyapirosa*³³; el *canponan* es un idioma complejo con un amplio número de palabras procedentes del quechua, y se habla, sin duda, de manera mayoritaria por todo el territorio shawi. En muchas comunidades del Sillay y del Cahuapanas, principalmente, es la

²⁹ Ochoa 2008:74.

³⁰ Ochoa 2008:74.

³¹ En la Amazonía, como es bien sabido, las auto-denominaciones esconden sentidos genéricos del tipo “nosotros”, “los humanos”, “gentes verdaderas” o “verdaderos humanos”, calificativos que se reclaman como propios en sustitución de los dados por los “otros”. Viveiros de Castro, considera al respecto que quizás el hecho de que estas categorías auto-referenciales terminen considerándose etnónimos, se deba a la creciente interacción de los pueblos indígenas con interlocutores diversos, desde el etnógrafo hasta los misioneros, quienes son finalmente quienes demandan una identidad como nombre (Viveiros 1996:125). En este sentido, es interesante reproducir aquí la justificación que Alberto Pizango, shawi del Parapapura, da sobre el calificativo *Canpo piyapi* (Kampo Piyawi) a Beatriz Huertas: “Esta denominación (Kampo Piyawi) es adoptada por el pueblo hace aproximadamente dos décadas, motivado por la ley 22175 y, luego, por el Decreto Legislativo N.26253, a través del cual el Estado Peruano ratifica el Convenio N.169 de OIT. Con este instrumento legal, los pueblos indígenas logran el reconocimiento de sus principales derechos, como a la libre determinación, a sus territorios ancestrales, a la identidad y a la preservación de la identidad (...). En este contexto cada pueblo se hace la pregunta ¿makempuata? ¿qué somos?, obteniendo, en nuestro caso, como respuesta “Kampupiyawinpu”: “Somos gente”.(cit. Huertas 2007:27)

³² Entre las acepciones de la palabra *hua'yan* podemos encontrar alma, espíritu, demonio o ser del monte.

³³ *Piyapirosa*: personas (plural del término *piyapi*).

única lengua utilizada por sus miembros; niños y adultos; mujeres y hombres. Y sólo en aquellas poblaciones más cercanas a los centros urbanos utilizan con frecuencia el castellano dejándolo para un uso quizás más íntimo y cercado al interior del grupo familiar³⁴. La presencia del quechua en él, se explica por la importancia que éste tuvo como *lingua franca* en la cuenca superior del Amazonas y sus afluentes ya desde el principio del S.XVI³⁵. A través del quechua, se comunicaron las expediciones de españoles con los pueblos ribereños, los misioneros en el interior de sus reducciones y, muy probablemente, muchos pueblos amazónicos entre sí que carecían de una lengua común a través de la cual realizar sus diferentes intercambios. El quechua que se habló y que en muchas zonas de la foresta de los Andes cuenta todavía hoy con hablantes pudo ser la variante Chinchay, llamado por los cronistas quechua general. Hoy se habla en la región de Chachapoyas, en las cuencas de los ríos Huallaga, Napo, Tigre y Ucayali, en la selva oriental de Ecuador, en el río Napo y en el Este de Colombia, en el río Putumayo (Ochoa 2008:11). El uso del quechua se dio desde la época colonial hasta la época del boom cauchero, donde el quechua – lamista o “inca” era la principal lengua de intercambio comercial que circulaba entre los ríos y la que, sin duda, los jeberos o shiwilu tanto como los shawi utilizaron y, en cierta medida, llevaron hasta su actualidad. Así el idioma shawi está repleto de palabras procedentes del quechua, como su sistema de numeración, y es posible encontrar todavía a personas ancianas que recuerden haber usado este idioma con fluidez. Hoy, el español gana lugar en su calidad de lengua de intercambio, pero el reflejo de los Andes en muchos pueblos de la Amazonía quedó inscrito en ellos para siempre y no sólo en sus idiomas.

El Instituto Lingüístico de Verano inició el estudio del *Canponanquë* (según su transcripción) a partir del 1956. En 1978 publicaron el Nuevo Testamento en Chayahuita, y diez años después, el primer y único diccionario Chayahuita-castellano que existe hasta el momento. George y Helen Hart fueron los encargados de transcribir los vocablos que allí aparecen buscando traducciones adecuadas al castellano, procurando abarcar y recoger en lo posible las diferentes variantes del idioma. La labor de ambos lingüistas, en mi opinión, ha dado como fruto un excelente compendio de términos y expresiones fieles para la comprensión no sólo del idioma sino también de muchos aspectos culturales de los shawi. Más cerca de nuestros días, la lingüista Yris Barraza de García, nos dejó su tesis doctoral sobre el sistema verbal en la lengua shawi, dándonos muchas claves también para la comprensión de este idioma que como pone de manifiesto goza de una gran complejidad tanto a nivel sintáctico, como morfológico y por supuesto fonético (ver bibliografía). Por último, podemos decir que unos grandes estudiosos del *canponan* han sido, y son hoy por hoy, los propios shawi.

³⁴Las comunidades que presentan una mayor pérdida en el uso del idioma nativo son aquellas cuya localización geográfica ha favorecido un mayor contacto con la población mestiza: Barranquita y Buenos Aires en el Cahuapanas, Panam, Varadero o Balsapuerto en el Paranapura, o Pandora en el río Sillay.

³⁵ Torero 1974, cit. Varese 1983:129.

Primero, gracias a la labor de transcripción llevada a cabo por los mismos indígenas en San Lorenzo del Marañón, en el centro misional *Ninarë* dirigido por la madre María Dolores García Tomás (ver capítulo 2) y más tarde, gracias al Programa de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) donde, los shawi, en boca de maestros indígenas convertidos en “especialistas” de su propia cultura, tal y como son denominados, vienen haciendo desde los años ’80 una labor envidiable de unificación, transcripción y de formalización escrita y oral de su propia lengua. Esta formalización, por cierto, muestra el valor y la significación del *canponan* mucho más allá del mismo como “idioma”.

La región: el alto Amazonas ³⁶

Los shawi se encuentran en la parte más septentrional de la Amazonía peruana, dentro de la que era, hasta el año 2005, la provincia administrativa del *Alto Amazonas*. Con la creación en ese mismo año de la provincia *Datem del Marañón*, los shawi, entraron a formar parte también de ésta.

Mapa 1. Localización de la región shawi en la alta Amazonía



³⁶ Este enunciado puede dar lugar a equívocos por ser llamada la provincia administrativa más significativa del área de la alta Amazonía peruana, *Alto Amazonas*. Nótese por eso el uso diferenciado de la mayúscula cuando nos referimos a la provincia administrativa así denominada (*Alto Amazonas*), y en minúsculas (*alto Amazonas*) cuando como aquí queremos nombrar la región - sabemos que la regionalización es aún una asignatura pendiente en el Perú - situada precisamente más cerca del supuesto nacimiento del Amazonas.

Hasta 2005, la provincia del Alto Amazonas, situada al Nor-Oeste de la ciudad de Iquitos, era la tercera más grande del departamento de Loreto, y una de las más importantes de toda la región. Dentro de sus márgenes se encontraban dos distritos que servían de línea divisoria entre Perú y Ecuador, los distritos de Morona y Pastaza, y otros dos que servían de puertas de entrada hasta la capital de la selva peruana desde la costa y la sierra: el distrito de Manseriche, con la carretera de Saramiriza a Nieva³⁷ (departamento Amazonas) y el distrito de Yurimaguas, unida al resto del país por la carretera Fernando Belaúnde³⁸. La extensión de Alto Amazonas, llegó a ser de más 60.000 km², y era concebida por muchos como una gran mina para la inversión nacional y extranjera. Pero con la creación de la provincia Datem del Marañón, más de la mitad de su territorio pasó a formar parte de un nuevo conglomerado. Los pueblos de la cuenca del alto Marañón se unieron en la defensa y la proclama de una nueva provincia. Y la importancia y el peso de la que era hasta entonces la provincia más antigua de la región, menguaron al desprenderse de una gran parte de sus tierras y de su población, en su inmensa mayoría indígenas³⁹.

³⁷ El tramo Saramiriza – Nieva forma parte del conocido “Corredor Interoceánico Nor Oriental Manuel Mesones Muro”, un proyecto que pretende la interconexión entre el Puerto de Paita (Piura) en el Pacífico con el puerto de Belem do Para (Brasil) en el Atlántico, a través de una vía terrestre que uniendo Paita con el Puerto de Saramiriza en el río Amazonas, permita la navegación hasta el referido puerto brasileño, uniendo en el trayecto a otros departamentos del Perú y países fronterizos. El proyecto puede consultarse en <http://www.congreso.gob.pe/historico/cip/materiales> y en <http://www.utpl.edu.ec/congresotransporte>, donde está el trabajo presentado por el Ingeniero Patricio Angulo en el “VI Congreso Nacional y I Binacional de Ingeniería de Transporte”, Loja (Ecuador), 2007.

³⁸ La carretera Fernando Belaúnde – tramo peruano de la conocida Vía Marginal de la Selva, proyecto que busca conectar las regiones amazónicas de Colombia, Ecuador y Perú y de las regiones de los llanos de Venezuela y Bolivia por vía terrestre - ofrece con su tramo Yurimaguas - Tarapoto, la manera más básica de poner en contacto la selva peruana con el resto del país. Hasta Yurimaguas llegan diariamente cientos de mercancías que son transportadas, luego sí, por vía fluvial hasta la ciudad de Iquitos. La única alternativa para completar el recorrido sin llegar hasta aquí es por vía aérea.

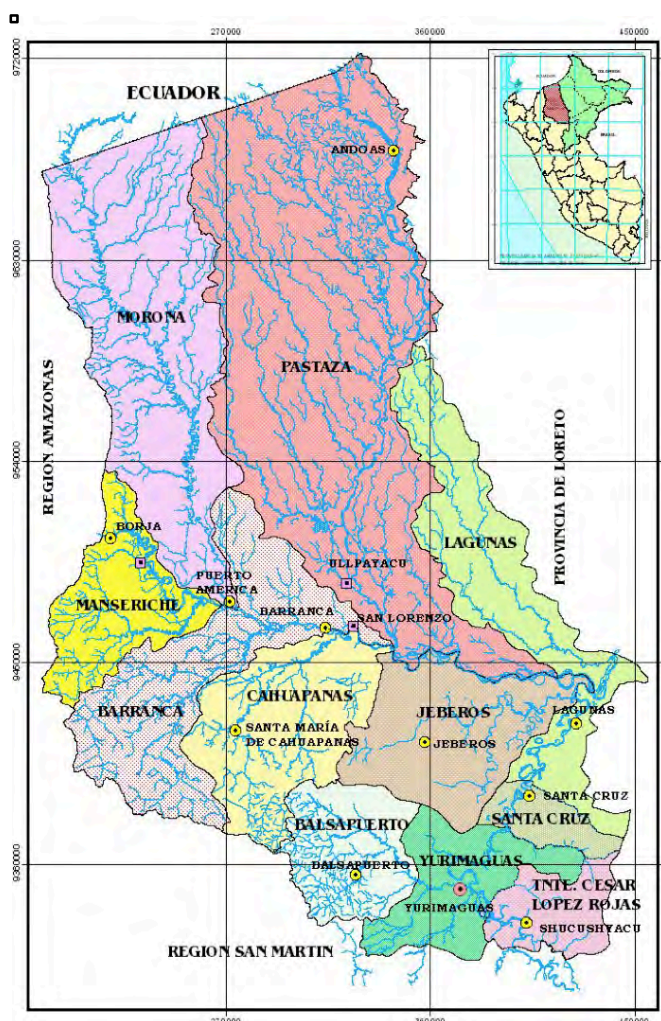
³⁹ La superficie de Alto Amazonas antes de la escisión de sus territorios era de 61,076.64 km², correspondiente al 16,56% del departamento de Loreto. Sólo Maynas y Loreto como provincias de este mismo departamento superaban esta extensión. Sus límites eran por el Norte con la República del Ecuador, por el Nor - Este y el Este con la provincia de Loreto, por el Sur - Este con las provincias Requena y Ucayali, por el Sur con la región de San Martín y por el Oeste con la región Amazonas²⁷. Según el censo del año 2000 elaborado por el INEI Perú contaba con 158,482 habitantes. Sólo en su capital, la ciudad de Yurimaguas, vivían casi 40.000 personas entonces. El Censo 2007, ya da una cifra para Alto Amazonas de 103.588 habitantes, de los cuales casi 50 mil vivirían en la ciudad de Yurimaguas.

Mapa 2. Ubicación de la Provincia de Alto Amazonas (2004)⁴⁰



⁴⁰ Fuente: Gerencia Regional de Planeamiento, Presupuesto y Acondicionamiento Territorial, Oficina Acondicionamiento Territorial y SIG (OATSIG / GRPPAT), Gobierno Regional de Loreto, Iquitos, 2004.

Mapa 3. Distritos de la Provincia de Alto Amazonas (2004)⁴¹



Como vemos en el Mapa 3, hasta el 2004 Alto Amazonas estaba dividida en 11 distritos: 5 se ubicaban en la cuenca del alto Marañón y 6 en el bajo Huallaga. Morona, Pastaza, Manseriche, Barranca y Cahuapanas, por un lado, Lagunas, Jeberos, Balsapuerto, Santa Cruz, Teniente Cesar López y Yurimaguas, donde se ubicaba la capital provincial, por otro. Yurimaguas, con una superficie de tan sólo 2,684 km², concentraba el 44% de la población provincial, seguida por el distrito de Balsapuerto y Lagunas. Los distritos más despoblados eran los de la cuenca del Marañón, entre ellos Morona y Pastaza, donde en sus más de 30.000 km², la superficie que ocupan entre ambos, la densidad poblacional no superaba en ningún caso la cifra de 0.75 hab/km² ⁴². Es importante mencionar que la cuarta parte de la población total de Alto Amazonas correspondía a las casi 200 comunidades indígenas que radicaban especialmente en los distritos de Pastaza, Balsapuerto y

⁴¹ Fuente: OATSIG / GRPPAT

⁴² Fuente: INEI, Compendio Estadístico Departamental, Región Loreto, 2000.

Morona. Comunidades Shawi, Kandozi, Shapra, Quichuas del Pastaza, Achuar, Shuar y Awajun que ocupaban una parte más que considerable de un territorio cuya distribución y conformación de la población era resultado de la demarcación realizada tras la creación de la Comandancia General de Maynas (1822), hasta la constitución del departamento de Loreto (1866), el mismo que dio lugar a la creación de Alto Amazonas a partir del cual se fueron dando otros dispositivos que determinaron finalmente su configuración actual⁴³.

Pero los límites territoriales del Alto Amazonas fueron dados por leyes que no definían adecuadamente su ámbito jurisdiccional. El único dispositivo que delimitaba la región, sus provincias y distritos, era la Ley 9815 de 1943, que describe con ciertos vacíos y de manera bastante superficial estos espacios geográficos⁴⁴. La definición de límites de los diferentes ámbitos jurisdiccionales de la región fue realizada, como reconoce la Gerencia Regional de Planeamiento, Presupuesto y Acondicionamiento Territorial de la Región Loreto, con información cartográfica poco precisa y a escala pequeña que no permitía ver algunos aspectos físicos que conllevaran a realizar una delimitación precisa de este espacio geográfico, teniendo en cuenta que las leyes de creación de los ámbitos territoriales databan de 1857. Las distancias y la escasa accesibilidad a los centros poblados esparcidos por la provincia determinaban además, una articulación limitada y restringida, considerando que la principal y en la mayoría de los casos la única vía de comunicación en su extenso territorio eran los ríos. No obstante, en la antigua provincia del Alto Amazonas, localizada en la región natural de selva, zona tropical húmeda del Perú, se definían dos sectores muy marcados: uno comprendido en la denominada selva alta y otro, más extenso, enmarcado en la selva baja. El primer sector se ubicaba en el área correspondiente a los límites entre la provincia del Alto Amazonas y las regiones de San Martín y Amazonas⁴⁵. El segundo sector, era el resto de la provincia. Desde las cuencas medias de los ríos Cahuapanas, Potro, Yanapaga y Paranapura, hasta las cuencas del Pastaza y Morona en la frontera con Ecuador⁴⁶. La distribución espacial de los centros poblados del Alto Amazonas respondía entonces, como sucede en toda la región, al comportamiento de la hidrografía, principal medio de subsistencia para la inmensa parte de la población y único medio que permite la comunicación y el transporte, algo que incide también en el comportamiento agrícola de las tierras. Por ello, es casi una regla que los centros poblados más

⁴³ La última modificación que sufrieron los límites territoriales de Alto Amazonas se dio en 1964, fecha en la que se creó el distrito Teniente Cesar López Rojas con su capital en el centro poblado de Shucushyacu, erigido a partir del distrito de Yurimaguas.

⁴⁴ Esta ley puede consultarse en la dirección <http://docs.peru.justia.com>

⁴⁵ En estas áreas se aprecian superficies de colinas altas y montañas, las mismas que se ubican en el sector de la Cordillera de Cahuapanas (Límite con San Martín) y Cordillera de Campanquis (Límite con Amazonas).

⁴⁶ En este segundo sector el paisaje es de colinas bajas, terrazas y llanura aluvial en donde se aprecian islas, llanuras meándricas, aguajales y pantanos.

importantes en esta parte del país, se encuentren a lo largo de los principales ríos que recorren la región. En el sector Sur Oeste de Alto Amazonas destacaban, en la cuenca del Bajo Huallaga, Yurimaguas y Lagunas, y en el sector Nor - Oeste, en la cuenca del Marañón y sus afluentes, un segundo eje de importancia denominado San Lorenzo del Marañón, hoy, una ciudad crecida en importancia poblacional pero sobre todo administrativa, económica y política al haberse convertido precisamente en la capital del Datem del Marañón.

La realidad geofísica del Alto Amazonas y la necesidad de un ordenamiento y delimitación de la misma teniendo en cuenta la conformación poblacional, pero también la conformación política y administrativa que iba tomando con el paso de los años, se ponían del lado de quienes exigían una mayor visibilidad ante el Estado mediante la agrupación y la elevación de sus distritos a Provincia. Así que la confluencia de estos elementos y, por supuesto, de otros muchos que escapaban a nuestro análisis aquí, fueron claves para el desmembramiento del Alto Amazonas y la creación del Datem del Marañón. Alto Amazonas necesitaba, sobre todo, facilitar la visibilidad a sus habitantes y el acceso a los recursos que todo Estado debe poner al servicio de sus ciudadanos. Pero también necesitaba salir a la luz ante un país que vivía prácticamente de espaldas a su selva. Por eso, la creación del Datem fue fruto de la unión y el empeño de muchos actores sociales. Entre ellos, siete pueblos indígenas que convirtieron a esta Provincia - con mayúsculas - en el emblema de la lucha, la resistencia y el valor de los pueblos indígenas del Perú⁴⁷.

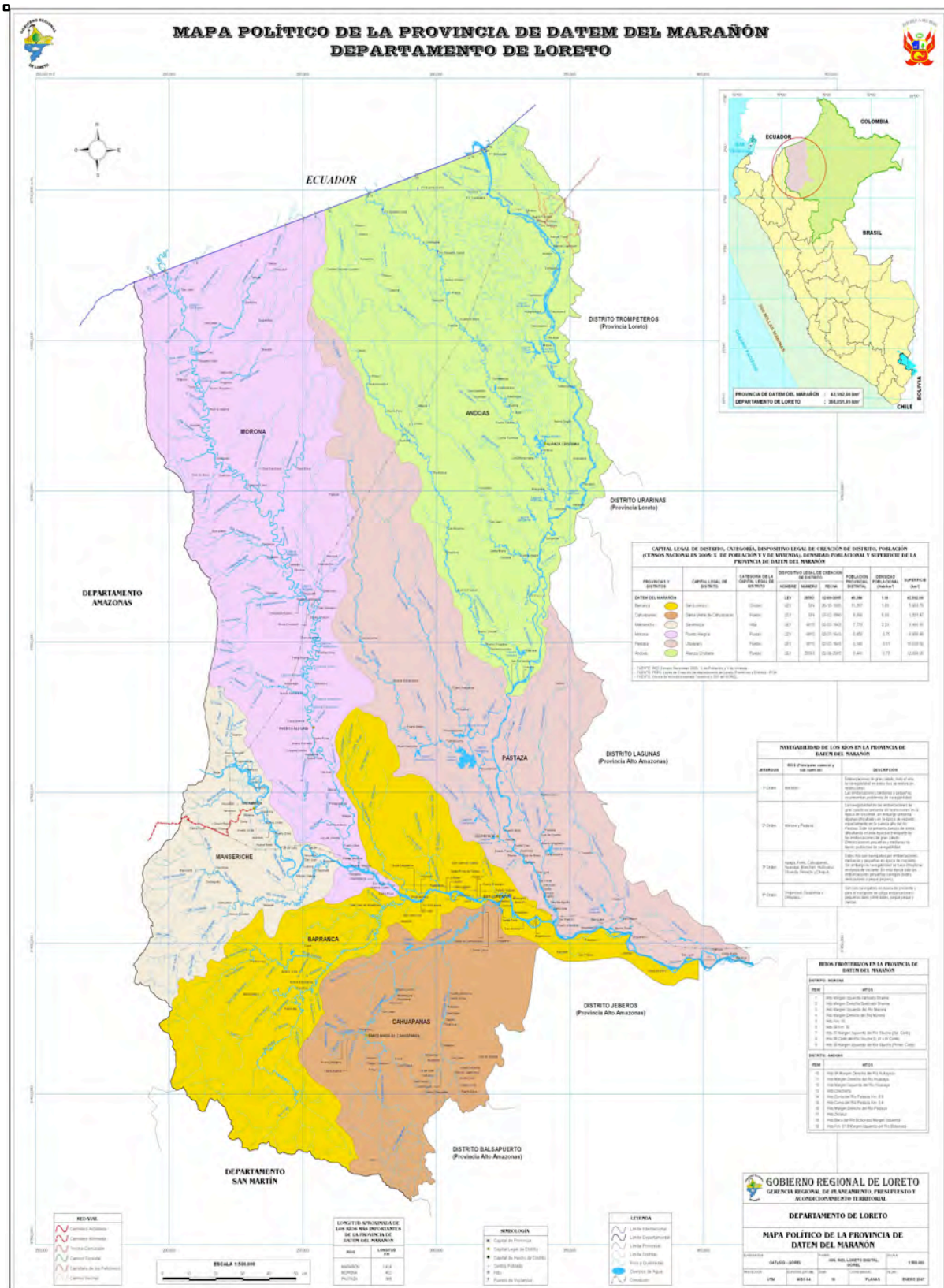
⁴⁷ La petición de creación de una Provincia independiente de la de Alto Amazonas fue promovida esencialmente desde el conocido como Frente de Defensa de San Lorenzo (FREDESAN). Bajo estas siglas se aunaban los distintos grupos indígenas que quedaban en sus márgenes – awajun, shawi, shapra, candoshi, shuar, ashuar y quichuas del Pastaza - , la población mestiza asentada en San Lorenzo y los religiosos y misioneros que allí trabajaban. Sus reivindicaciones, no obstante, no iban encaminadas sólo a un reconocimiento político y administrativo de la que luego se llamaría Provincia Datem del Marañón, sino también a un reconocimiento y defensa de territorios y derechos de explotación por parte, principalmente, de los pueblos indígenas que en ellas vivían. Esto hizo que FREDESAN se uniera también a las luchas llevadas a cabo en aquellas poblaciones afectadas por la construcción del tramo de carretera Saramiriza-Nieva, un tramo que forma parte del conocido “Corredor Interoceánico Nor Oriental Manuel Mesones Muro” y que pretende la interconexión entre el Puerto de Paita (Piura) en el Pacífico, con el puerto de Belem do Para (Brasil) en el Atlántico a través de una vía terrestre, que uniendo Paita con el Puerto de Saramiriza permita la navegación hasta el referido puerto brasileño. El impacto ambiental de dicha carretera y la falta de voluntad de negociación por parte del Gobierno con quienes poseían, en acuerdo con éste, los derechos de uso y disfrute de las tierras que la circundaban, derivó en un enorme conflicto. Como respuesta al espaldarazo del Estado a los pueblos de Saramiriza, Nieva y Bagua, se planificaron las conocidas bajo el nombre de “Tomas de la Estación V” de Petro-Perú. La primera de ellas tuvo lugar en diciembre del 2003. FREDESAN se une a estas tomas buscando respuestas también a su petición de creación de la Provincia Datem. Y tal fue el clamor y el impacto que tuvieron las movilizaciones con las paralizaciones de las estaciones petrolíferas, que el Gobierno central, en manos de Alejandro Toledo, se vio obligado a firmar un Acta con la que, supuestamente, daba solución a los planteamientos de los grupos involucrados. Sin embargo, en dicha Acta no fueron tocados los puntos de la Creación de la Provincia del Alto Marañón, la creación de una Agencia del Banco de la Nación – necesaria para la creación de la provincia - y el reconocimiento de la territorialidad de los pueblos indígenas que confluían en San Lorenzo. Por lo que el FREDESAN decidió no firmarla y sí emprender la lucha contra el Gobierno siguiendo con su apoyo a los pobladores de Bagua y Saramiriza. Dos días después de tomar esta decisión, con la repercusión nacional de las “Tomas de la Estación V”, un representante del Gobierno llegaba a un acuerdo con los líderes de FREDESAN y de los pueblos indígenas presentes en la toma. La lucha por la creación del Datem se había ganado, pero muchos otros compromisos nunca vieron la luz, por lo que dos años después se produciría una nueva toma de la Estación V de Félix

Datem del Marañón

La Provincia de “el Datem”, como se le denomina genéricamente, se encuentra ubicada en el extremo Nor – Oeste del departamento de Loreto, sobre una extensa llanura de selva tropical. Su extensión territorial supera los 40.000 km². Tiene una población de casi 50 mil habitantes, según el Censo 2007 elaborado por el INEI, de los cuales más de la mitad viven en ámbito rural y el 40% es miembro de alguno de los siete pueblos indígenas que ya citamos (ver nota 47) y que son, en su mayoría, del conjunto jíbaro. Datem del Marañón está formado por los distritos de Andoas, Morona, Manseriche, Pastaza, Cahuapanas y Barranca. Su capital, San Lorenzo del Marañón, está situada en el margen derecho del río que sirve de eje principal a toda la provincia, el Marañón. Entre los afluentes más importantes de éste, el río Morona, el Pastaza, el Potro o el Cahuapanas, este último, eje central del distrito que ocupan los shawi del Datem, el Distrito de Cahuapanas.

Flores (Saramiriza) en la que de nuevo, la población blanca, mestiza e indígena se unieron para defender sus derechos y exigir que el Estado y la empresa petrolera cumplieran aquello a lo que se habían comprometido a cambio de seguir con su proceso de extracción y de construcción de la carretera que uniera Saramiriza con Santa María de Nieva. La segunda toma a la Estación de Petro- Perú tuvo como resultado la muerte de un joven que abriría un estado de inquietud, tensiones y una ola de derechos pisoteados tanto por los gobiernos centrales sucesivos como por las empresas petroleras que, como algunos preconizaron, terminó en una batalla campal, la acaecida en Junio del 2009 en la ciudad de Bagua (ver nota 107)

Mapa 4. Mapa político de la Provincia de Datem del Marañón



La geomorfología de la provincia del Datem presenta zonas planas y ligeramente onduladas que corresponden a la llanura fluvial adyacentes a los principales ríos, caracterizándose por presentar complejos de orillares, áreas hidromórficas y terrazas, así como la presencia de colinas bajas y de montañas, estas últimas en menos porcentaje. No es necesario subrayar que, en la mayor parte del Datem predomina el paisaje fluvial, mostrando llanuras meándricas y terrazas surcadas por cauces más pequeños que corresponden a ríos menores y quebradas. Presenta un paisaje colinoso con diferentes grados de disección. En la parte bajo de los ríos Morona y Pastaza, por ejemplo, se observa este tipo de paisaje de llanura aluvial inundable, pero a medida que se avanza a la parte superior de ambas cuencas predomina el paisaje no inundable como terrazas y colinas bajas. En la zona colindante con el departamento de Amazonas se presenta un paisaje de colinas altas constituido por los macizos correspondientes a la Cordillera de Campanquis; el paisaje de montañas se presenta en el límite con el departamento de San Martín, en la Cordillera Cahuapanas y Cerro La Escalera⁴⁸. Con este aspecto geomorfológico, los fenómenos de geodinámica externa más frecuentes son los desbordes o inundaciones producidos por las llanuras aluviales de los ríos Huallaga, Marañón, Pastaza y Morona. Estas inundaciones o desbordes tienen lugar en la época de lluvias, entre los meses de noviembre a abril, presentándose con frecuencia en los bordes de terrazas bajas y llanuras inundables.

Con respecto a la estructura económica de la provincia cabe decir que está basada principalmente en la actividad agropecuaria y forestal. Sin embargo, Datem, presenta un enorme potencial petrolero. Aquí se encuentran un número importante de lotes con contratos vigentes, algunos en fase de exploración y otros tantos en explotación⁴⁹. La actividad petrolera beneficia a la provincia en cuanto al conocido como “canon petrolero”, utilizado por los gobiernos locales y regionales para la ejecución de obras públicas, aunque dicho canon no compense en absoluto la actividad devastadora, tanto en el ámbito ambiental como en el de salud pública y social, que llevan a cabo las petroleras con las comunidades indígenas. En cuanto a la producción forestal decir que Datem dispone de unas tierras con características físicas apropiadas para ésta, aunque de igual manera la actividad incontrolable de las madereras y las concesiones sin sentido del Gobierno a empresas privadas para

⁴⁸ Para un estudio detallado de la geomorfología de Datem y Alto Amazonas, ver el *Estudio de Diagnóstico y zonificación de la Provincia de Alto Amazonas* elaborado por la Gerencia Regional de Planeamiento, Presupuesto y Acondicionamiento Territorial, Oficina de Acondicionamiento Territorial y SIG (OATSIG / GRPPAT), Gobierno Regional de Loreto, Iquitos, 2004.

⁴⁹ Desde el año 2003, en el Perú se ha promovido la inversión del sector petrolero con una política fiscal favorable y una licitación masiva de zonas de exploración. El precio del barril de petróleo en el mercado, además, ha animado al sector y se ha producido un “boom” petrolero incrementado incluso a partir de 2005. En 2010 había 48 lotes activos en la Amazonía peruana con contratos con multinacionales, lo que significaba en términos comparativos que el 70 % de superficies concedidas para la exploración y/o explotación petrolera en toda la cuenca amazónica se encuentra en territorio peruano. En el Perú, los 64 bloques licitados entonces cubrían el 72% de la Amazonía peruana (490.000 km²), cuando en 2005 cubrían sólo el 15% (Campodónico 2008; Finer et al. 2010).

la explotación de las tierras está volviendo a la región, cada vez más, en un lugar desnudo de su principal prenda.

A nivel administrativo, como ya dije, Datem del Marañón tiene su capitalidad en San Lorenzo del Marañón, un lugar que presenta características urbanísticas que podrían considerarse propias de una ciudad, con calles asfaltadas, plazas, puertos, un mercado, servicios educativos de nivel superior, un centro de salud, sedes de organizaciones indígenas, etc. San Lorenzo es el centro de confluencia más próximo de los distritos que conforman el Datem, aunque Yurimaguas e Iquitos sigan siendo en muchos aspectos la referencia necesaria y obligatoria, sobre todo en el ámbito administrativo e institucional, de los ciudadanos de éste⁵⁰. San Lorenzo, sin embargo, en los últimos años, se ha convertido en uno de los centros urbanos más cambiantes y florecientes en el ámbito económico y político de toda la región. En sus calles se ven a diario nuevos ciudadanos, familias completas provenientes de toda la provincia en busca de víveres, negocios o placeres que apenas llegan hasta sus comunidades indígenas. En esta ciudad, donde vive una población aproximada de diez mil habitantes, la actividad diaria es frenética para muchos, sobre todo para la decena de comerciantes que manejan el tejido económico de la que, con la creación de la provincia, adquirió efectivamente el rango de ciudad⁵¹. El edificio de la Municipalidad, una oficina del Banco de la Nación estrenada en el 2008 o algunos edificios que representan instituciones o administraciones dependientes del Estado como la Gerencia Sub Regional de Marañón –San Lorenzo o la Unidad de Gestión Educativa Local –San Lorenzo (UGEL-San Lorenzo), van cambiando poco a poco el panorama de este antiguo fundo que tuvo su germen en la época del caucho y que terminó en manos del Vicariato Apostólico de Yurimaguas, quienes lo cedieron finalmente para el proyecto que a partir de entonces, los diversos actores sociales que lo han ido habitando, no han dejado de forjar. Otro centro poblado de importancia provincial es también Saramiriza, segundo poblado importante en el Marañón con un eje terrestre, Saramiriza – Nieva, que comunica al Datem con la costa y la sierra norte del país. Saramiriza aparece además, en la corta historia del Datem como uno de los lugares donde se fraguó

⁵⁰ Yurimaguas es la segunda ciudad de importancia de la región Loreto, el eje de desarrollo de la cuenca del Huallaga y el núcleo articulador entre la región y el resto del país. Cuenta con órganos descentralizados de importancia regional, presenta un fuerte flujo comercial brindando todos los servicios que ofrecen las grandes ciudades, ejerciendo una fuerte atracción sobre los poblados que se ubican en su área de influencia. Presenta características netamente urbanas, conformado por barrios, iglesias y plazas importantes y un desarrollo planificado de acuerdo al ordenamiento territorial urbano de la ciudad. Cuenta además con un puerto importante que une las actuales Provincias del Alto Amazonas y del Datem del Marañón con el resto del país. Desde él se abastece a la ciudad de Iquitos a la que se llega tras unos tres días de viaje en lancha por el Huallaga y el Marañón. Cabe decir que, Yurimaguas, dispone igualmente de una pista de tierra transitable hasta una localidad denominada Munichis, la cual permite integrar a los centros poblados ubicados en la cuenca media y baja del Paranapura, en su mayoría, shawi.

⁵¹ San Lorenzo del Marañón fue elevada a ciudad y proclamada capital del Datem por la Ley 28593 de Creación de la Provincia Datem del Marañón. En la misma Ley se recoge el traslado de la capital del Distrito de Barranca del pueblo de Barranca a la ciudad de San Lorenzo. Por lo que además de Capital del Datem, San Lorenzo, sustenta como ciudad la capitalidad del Distrito de Barranca creado en 1886 a partir del Distrito Cahuapanas.

la lucha por la creación de esta provincia, algo que le otorga un valor bastante particular y especial dentro de la misma configuración de la provincia ⁵². Es la capital del Distrito de Manseriche, está situada en el margen izquierdo del Marañón y sirve de entrada a la región de Amazonas, lo que le hace ser un lugar sin duda estratégico y de gran atracción en la zona. Por último, cabría subrayar también la creciente importancia de dos centros poblados que ocupan lugares estratégicos en los distritos de los que forman parte: Puerto Alegría, capital del distrito de Morona y Ullpuyacu, capital de Pastaza⁵³. Aunque sus posiciones les hacen tener una cierta desventaja sobre Saramiriza y San Lorenzo, el crecimiento de estas dos poblaciones en los últimos años ha sido igualmente de una importancia más que relativa, convirtiéndose en focos de atracción de sus distritos y supliendo en muchas cuestiones la centralidad de San Lorenzo, principalmente en lo que se refiere a las relaciones comerciales con enseres de primera necesidad.

Todos estos puntos, como el resto de la provincia del Datem, están interconectados básicamente por vía fluvial. Y aunque en algunos casos existen caminos abiertos que permiten el desplazamiento dentro de los mismos distritos, los ríos son las principales vías de transporte para quienes habitan en torno a sus cursos. De igual manera, el acceso a la capital de la Provincia se realiza mayormente por vía fluvial, bien desde la ciudad de Iquitos bien desde Yurimaguas. Desde ambas ciudades parten a diario embarcaciones que recorren el Marañón y el Huallaga hasta llegar a San Lorenzo y Saramiriza cargados de mercancías y personas que realizan con bastante frecuencia estas rutas vendiendo y comprando diversos productos⁵⁴. San Lorenzo del Marañón dispone además de una pista de aterrizaje que es usada habitualmente por la empresa SAETA. Avionetas de tres y seis plazas aterrizan casi a diario en la capital uniéndola a la ciudad de Yurimaguas en tan sólo 45 minutos⁵⁵.

La población indígena del Datem del Marañón representa más del 40% del total de ésta. Los

⁵² Desde Saramiriza se planificaron las conocidas bajo el nombre de “Tomas de la Estación V” de Petro-Perú, la primera de las cuales, tuvo lugar en diciembre del 2003. La segunda toma fue en 2005, y tuvo como resultado la muerte de un joven, lo que abriría un estado de inquietud, de tensiones y una ola de derechos pisoteados, tanto por los gobiernos centrales sucesivos como por las empresas petroleras que, como algunos preconizaron, terminó en una batalla campal, conocido como “Baguazo” (Surrallés 2008, 2011). Su saldo: 84 civiles heridos de bala, 34 muertos (24 policías, 5 indígenas y 5 no indígenas) y heridas abiertas que tardarán en cerrarse (Servindi, Mundo Indígena 2010).

⁵³ La ciudad de Ullpuyacu se encuentra en las coordenadas 4° 38' 51.0" S 76° 35' 10.1" W; Puerto Alegría en 4° 19' 36.0" S 77° 12' 59.00" W.

⁵⁴ Las lanchas procedentes de Iquitos con dirección a San Lorenzo del Marañón tardan aproximadamente dos noches y tres días en llegar a su destino. Las que parten de Yurimaguas, dos días con una noche. En ambos casos existe la alternativa de embarcaciones de mayor cilindradas, por tanto más veloces, que hacen el recorrido en una misma jornada.

⁵⁵ La historia del aeródromo de San Lorenzo es un ejemplo más del empeño de los pobladores de esta ciudad por hacerse visibles al mundo. Planificado por sus habitantes desde 1979, pudo hacerse realidad gracias a que la empresa Petro-Perú cedió los terrenos donde hasta hoy se encuentra. Abierto a través de mingas organizadas por los propios ciudadanos en 1985 aterrizó la primera avioneta de su historia. Entre los años 1995 y 1999, el narcotráfico obligó a cerrarlo, y sólo las Fuerzas Armadas del Perú estaban autorizados a dar servicios. Por entonces, San Lorenzo se comunicaba con Iquitos en poco más de 90 minutos. Pero en la actualidad esta opción es imposible y los vuelos desde San Lorenzo sólo tienen como destino habitual Yurimaguas, y Jeberos y Tarapoto en el caso de que haya viajeros que lo requieran y estén dispuestos a pagar por ello.

distritos más poblados al respecto son Morona, Pastaza, Manseriche y Cahuapanas, este último con un 66% de su población shawi. En efecto, en el distrito de Cahuapanas vive actualmente más de un tercio de la población shawi total. Su capital, Santa María de Cahuapanas, es una de las comunidades más importantes y de mayor referencia del grupo. Pero Cahuapanas, es también territorio awajun (aguaruna). Aquí se encuentran hasta siete comunidades de este grupo que tienen su propia capital en Kaupán ⁵⁶. Kaupán es el primer asentamiento de Santa María de Cahuapanas, comunidad que se vio obligada a desplazarse a lo largo de su historia en varias ocasiones debido precisamente a las constantes incursiones de estos jíbaros. Mencionar que uno de los alcaldes más influyentes del distrito de Cahuapanas ha sido un awajun de este mismo lugar, quien pasaría a ocupar más tarde la primera alcaldía de la provincia del Datem.

La creación del Datem ha afianzado al distrito de Cahuapanas como el distrito por excelencia de los shawi “más tradicionales”, es decir, aquellos que mejor representan su cultura y que menos influencia del mundo blanco y mestizo muestran cara al exterior. Sin embargo, a nivel poblacional, la cuenca del Parapapuma, perteneciente casi en su totalidad al distrito de Balsapuerto (Provincia del Alto Amazonas) es la que cuenta, como veremos enseguida, con el mayor número de shawi y de comunidades shawi censadas. Pero el hecho de que Datem se haya convertido en un emblema de lucha indígena para todo el país, y de que su foto más representativa sea la de los siete grupos indígenas que viven dentro de sus márgenes, ha favorecido sin duda la imagen de Cahuapanas como más “tradicional” frente a la más “mestiza” y menos shawi de Balsapuerto. Algo que, a nivel simbólico, tampoco responde del todo a la realidad. Porque si bien es cierto que el índice de población mestiza es mayor en Balsapuerto que en Cahuapanas, también es cierto el hecho de que, Balsapuerto, representa un punto de vital importancia para la cultura shawi en tanto a su “ancestralidad” se refiere, pues en él se encuentran los únicos vestigios arqueológicos de la zona de los que los shawi se han apropiado para afianzar sus raíces como pueblo en el territorio que ocupan en la actualidad. Me refiero a los petroglifos de Cunpanama’ (ver figuras 39, 41 y 42). Balsapuerto, por ello, finalmente, es tanto o más tradicional que Cahuapanas, aunque Datem haya hecho a este distrito más shawi y más representativo que ninguno. También, porque en Cahuapanas está la comunidad que para los mismos shawi es el núcleo y manantial de su propia identidad, Pueblo Chayahuita.

⁵⁶ En la denominada quebrada de Hunguyacu se encuentran las comunidades awajun Nuevo Progreso, Yurayaco y Santa Martha; en el mismo Cahuapanas, Kaupán y El Pongo, y en la quebrada Chingana, encontramos Kawit y José Olaya.

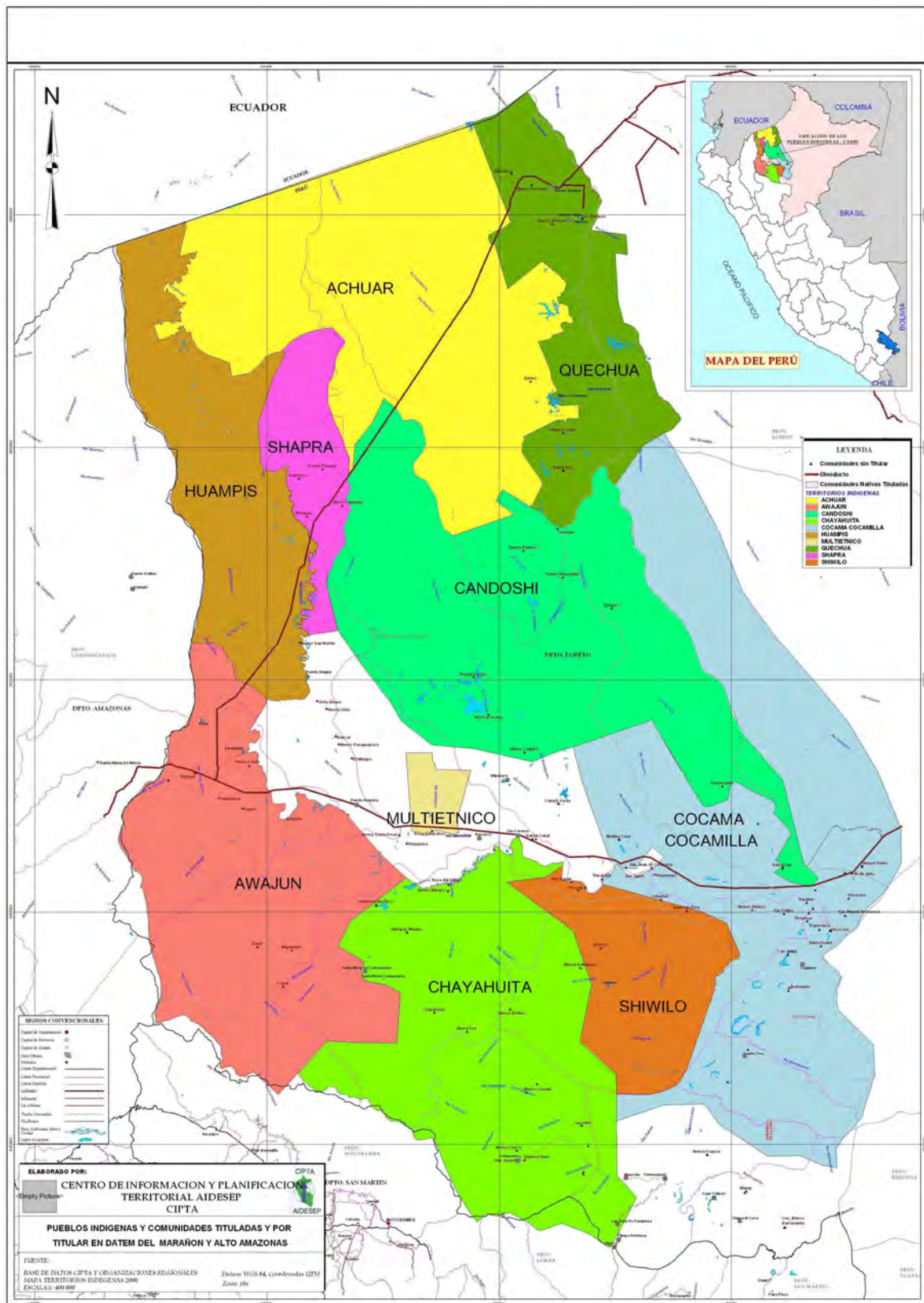
El medio natural shawi.

El área ocupada por los shawi se extiende a lo largo de una zona intermedia situada entre las tierras altas y bajas y el piedemonte andino; una superficie de más de 10.000 km² que combina llanuras con cerros y valles y un complejo sistema hidrográfico dominado por la presencia de tres grandes ríos: el Parapallari, el Cahuapanas y el Sillay. Parte de este extenso territorio se encuentra titulado al amparo de la ley peruana de comunidades nativas y campesinas, habiendo sido demarcado, reconocido y titulado por el Ministerio de Agricultura a petición de las mismas comunidades. En la actualidad, hay más de 90 comunidades en todo el área shawi⁵⁷. Como punto de interés, dentro de su espacio territorial se cuenta con el Complejo Arqueológico de Balsapuerto, reconocido en toda la región por su atractivo turístico y por formar parte de varios proyectos de investigación arqueológica. Dentro de este Complejo, como se verá, destaca en importancia la conocida Piedra de Cunpanama', de gran trascendencia cultural también para el grupo.

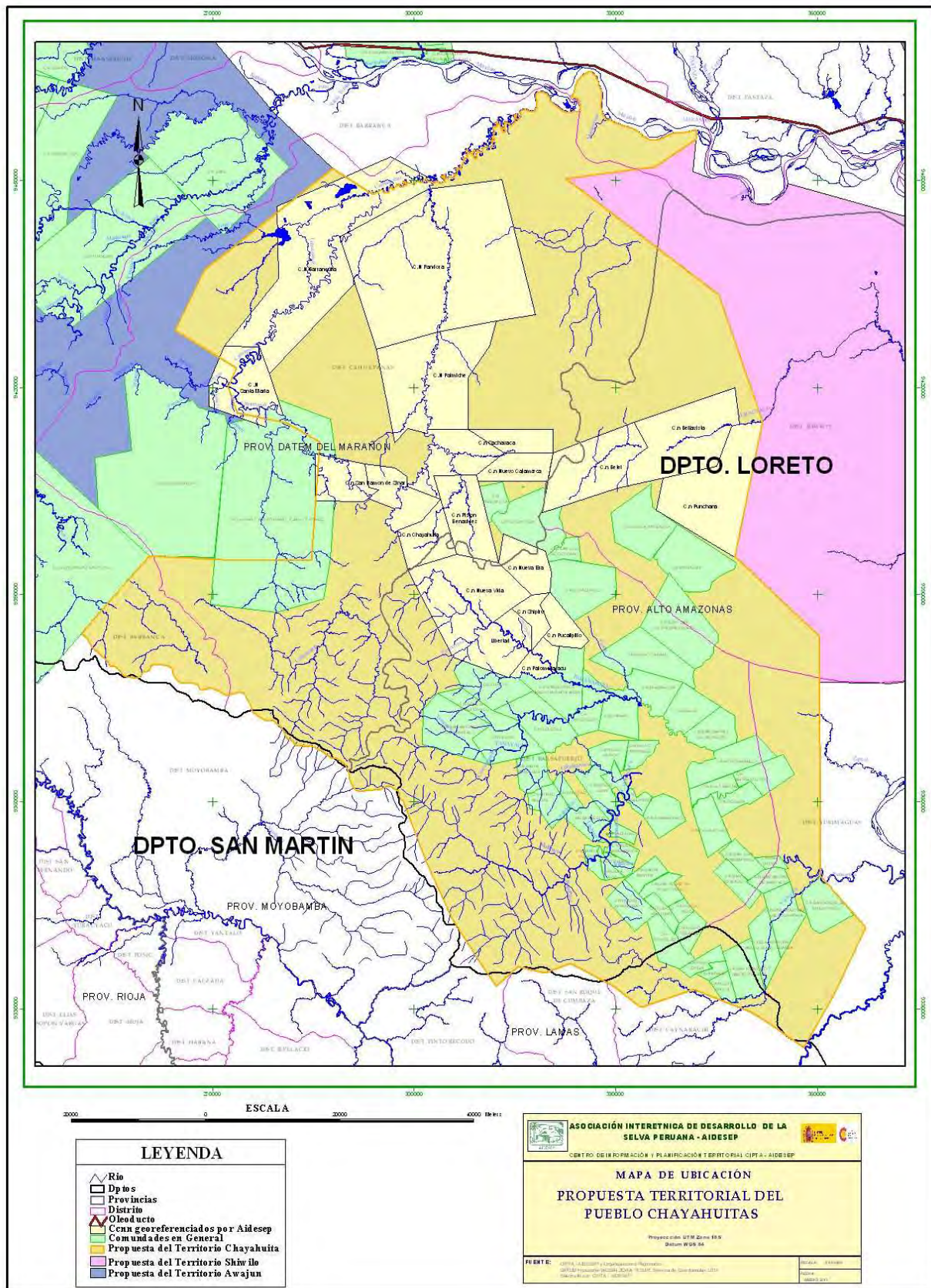
⁵⁷ Las comunidades shawi pertenecen, esencialmente, a las demarcaciones de los distritos de Cahuapanas, Jeberos, Balsapuerto, Santa Cruz, Teniente César López, Yurimaguas y Caynarichi. Aunque Beatriz Huertas sitúa algunos centros poblados también dentro de los distritos de Barranca, Morona y Pastaza. Con estos, serían un total de 11 distritos y 104 comunidades, 92 de ellas tituladas por el Ministerio de Agricultura. [Fuentes: Registros Públicos de Yurimaguas/ Centro de Información y Planificación Territorial AIDSESP (2004)/ *Una historia para el futuro*, CORPI (2002) / Directorio de Comunidades Nativas del Perú, 1999, Presidencia de la República –Ministerio de Agricultura 2000/ Huertas 2007:54-59]

Mapa 5. Localización actual de los shawi (chayahuita) y sus pueblos vecinos

□



Mapa 6. El perímetro del territorio shawi y sus comunidades



La geomorfología del territorio shawi, se caracteriza por presentar una multitud de paisajes y una gran variedad de micro-ambientes distintos que tienen como frontera oriental la Cordillera Cahuapana, un levantamiento tectónico conformado por una cadena de cerros que separa el valle del río Mayo del llano amazónico. La Cordillera Cahuapana se extiende longitudinalmente como prolongación de la Cordillera Companquiz en el norte y continúa hacia el sur con la Cordillera Escalera Azul (sector Tarapoto), área de transición entre los Andes y la Amazonía. En las franjas de Selva Alta (Faja Subandina) nacen los ríos Paranapura y Cahuapanas, que se extienden en sus cursos exhibiendo una gran variedad de características geomorfológicas. Así, si la parte de selva alta presenta un relieve accidentado con montañas y cerros que alcanzan en algunos casos hasta los 2.400 m.s.n.m., la selva baja presenta formaciones planas y colinas bajas que no superan en muchos casos los 150 m.s.n.m., exhibiendo una flora y una fauna particular diferente a la exuberante fauna silvestre característica de la selva alta. La zona shawi, por último, cuenta con suelos aluviales que se inundan todos los años durante el periodo de lluvias (bajiales o várzeas), suelos coluviales (tahuampas) ubicados al interior de la selva y que mantienen una humedad permanente por el efecto de las lluvias y de la creciente de los ríos o acequias cercanas, y también los denominados suelos semilateríticos (restingas o alturas), la mayor proporción de extensión del territorio, suelos degradados, ácidos y, en verdad, no muy apropiados para la agricultura.

El clima, como el de toda la región, es un clima tropical, cálido, húmedo y lluvioso. Con temperaturas altas constantes y una variación térmica diaria poco sensible; el calor persiste a lo largo del día y de la noche. La temperatura promedio es de 25.5 Celsius a 26°. La temperatura máxima media anual está entre los 30° a 31.5°C y la temperatura mínima promedio anual es de 20°C a 21.5°C. Ocasionalmente, coincidiendo con corrientes de aire llegadas del altiplano, la temperatura baja en toda la zona de selva aunque por periodos muy cortos. Las precipitaciones anuales son superiores a 1.000 mm y la humedad promedio oscila entre 80 y 90% durante todo el año, en ninguna hora del día baja de 70% ⁵⁸. Pero dentro del área ocupada por los shawi las variaciones de temperaturas e incluso de precipitaciones son significativas, dándose temperaturas más suaves en los puntos más alejados del alto Sillay y más fuertes y con menos lluvias a medida que vamos avanzando en la navegación de estos mismos ríos y hacia sus desembocaduras.

Todos estos aspectos, definen un espacio que combina partes llanas inundables con colinas y suelos aluviales; un espacio con una vegetación densa y cerrada que se abre sólo en las zonas ocupadas por las comunidades nativas. No obstante, estas comunidades, se conectan entre sí a través de una complicada red de caminos, algunos más transitables que otros, que sirven de alternativa al

⁵⁸ Fuente: OATSIG / GRPPAT.

río. Muchos de ellos exigen un gran esfuerzo por parte del caminante debido a que atraviesan grandes zonas pantanosas o de *aguajales*. Como aquellas que conducen tanto a las capitales de los distritos shawi como a las capitales provinciales. A este respecto, mencionar que el espacio territorial shawi comparte contexto con hasta 6 distritos, siendo los de mayor representatividad para el grupo los distritos de Balsapuerto (Alto Amazonas) y Cahuapanas (Datum del Marañón); también son éstos los que contienen la mayor extensión del territorio shawi. El distrito de Cahuapanas perteneció desde su fundación en el año 1886 a la provincia del Alto Amazonas. Pero desde el año 2005 forma parte de la Provincia Datum del Marañón. Su superficie total es de 4.982, 93 km² y cuenta con 6.822 habitantes censados de los cuales 824 viven en ámbito urbano y 5.998 en ámbito rural⁵⁹. En su mapa étnico, como vimos, además de las comunidades shawi se encuentran siete comunidades awajun en el Pongo de Kaupán y en las quebradas Hunguyacu y Chingana. Los ríos principales del Distrito de Cahuapanas son el Cahuapanas, que da nombre al distrito y es tributario del Marañón, y el Sillay, su afluente más destacado. Ambos, son ríos secundarios que gozan de caudales desiguales a lo largo del año, expuestos a los periodos de lluvia y sequía propios de la zona. Balsapuerto, del otro lado, es el distrito que aloja al mayor número de shawi de toda la región. Cuenta, aproximadamente, con 14.000 habitantes, según el Censo del 2007, y representa también el distrito con mayor población indígena de su provincia, el 79,3% de su población total. En el distrito de Balsapuerto se encuentran hasta 65 comunidades shawi censadas, y de ellas, a más de cincuenta se puede llegar a pie por medio de trochas o caminos; un aspecto muy importante para las relaciones con la sociedad exterior. Balsapuerto, el que fuera puerto de embarque de las naves que hacían la ruta desde Moyobamba hasta el Amazonas, es uno de los seis distritos de la Provincia del Alto Amazonas creado al amparo de la Ley N° 9815 del 02/07/1943, la última que se encargó de delimitar las provincias y distritos de la región de Loreto⁶⁰. Ejerció el papel de capital del Alto Amazonas desde su creación en 1866 y hasta 1890, año en que la capital fue trasladada a la ciudad de Yurimaguas por considerársela, como dice la Ley que promulgó el cambio, “lugar más aparente para las autoridades”⁶¹. Acceder hasta allí, sin embargo, es algo relativamente fácil, ya que casi a diario salen de Yurimaguas botes con dirección hacia San Gabriel de Varadero, comunidad que ha servido de puerto y de área de descanso desde el siglo XVII a navegantes y caminantes que realizaban la ruta desde Lagunas y Jeberos hasta Moyobamba. Desde aquí se puede bien caminar (ocho horas) bien tomar un bote (tres horas aprox.) para llegar a Balsapuerto. Algunas botes provenientes de Yurimaguas suben, si el río lo permite, hasta Panam o Nueva Vida, las comunidades más alejadas del Paranapura y desde las que los cerros

⁵⁹ Censo de Comunidades Indígenas, INEI Perú, 2007.

⁶⁰ Balsapuerto tiene una superficie de 2,165.24 km². Se halla a 220 msnm de altitud y en las coordenadas Latitud Sur 05° 50' 45'' Latitud Oeste 76° 35' 30''. Fuente: INEI 2001, GOREL – GRPPAT, Oficina OAT y SIG.

⁶¹ <http://www.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/LeyesXIX/1890067.pdf>

de Pueblo Chayahuita se encuentran a menos de una hora de caminata. Balsapuerto, la capital, cuenta además con una pista de aterrizaje y un proyecto de carretera que está en proceso y que no tardará en unir a las comunidades de este distrito con la ciudad de Yurimaguas.

Para acceder a las comunidades del Cahuapanas y a las del Sillay, la opción más fácil es tomar hasta San Lorenzo del Marañón una lancha (dos días), una avioneta (45 minutos) o una embarcación rápida (12 horas) de las que se ponen a nuestra disposición en la ciudad de Yurimaguas. Una vez ahí la suerte será encontrar a alguna comisión que surque el Cahuapanas, a cuya capital llegaremos en algo más de un día si vamos en los conocidos en la región como “peque – peques”, pequeñas embarcaciones o canoas con motor, o en tan sólo siete horas si es que se trata de algún tipo de movilidad con mayor cilindrada que las anteriores. Llegar al Sillay nos tomará algo más de tiempo, sobre todo, como lo veremos a continuación, si es época de sequía y el río está taponado con las famosas *palizadas* (acumulación de palos en el cauce) que caracterizan al Sillay. Decir, además, que en el territorio del Cahuapanas se cuentan hasta tres pistas de aterrizaje: una en la comunidad de Palmiche, otra en Sachavaca y otra en San Ramón de Sinar. Todas ellas fueron creadas muy tempranamente por el Instituto Lingüístico de Verano.

Como vemos en el mapa 5, el entorno de los shawi es ocupado mayoritariamente por población indígena. Colindan al norte con comunidades ribereñas del Marañón, al sur con poblaciones mestizas del límite de la Provincia de San Martín, al oeste con el espacio territorial de los awajun y al este con el de los shiwilu y cocamas. La cercanía a los centros urbanos define el grado de influencia mestiza dentro de su espacio y así, la presencia de comerciantes, profesores mestizos o matrimonios mixtos entre éstos y shawi es mayor en las comunidades pertenecientes al río Paranapura, más cercanas y con mejor acceso por río y caminos (*trochas*, en el lenguaje regional) a la ciudad de Yurimaguas, así como en aquellas del distrito de Cahuapanas situadas en una posición de ventaja con respecto a la capital del Datem, San Lorenzo del Marañón. Las comunidades que menor influencia reciben del mundo mestizo son, por tanto, las que más alejadas están de estos mismos centros urbanos; las más expuestas también al cauce cambiante de sus ríos. A este respecto, las comunidades situadas en el alto Paranapura y de manera especial las que forman parte de la cuenca del río Sillay son las que conservan de manera más viva los aspectos considerados más tradicionales de la cultura shawi (fiestas, rituales, vestimentas, etc.). Destaca aquí, decíamos, la comunidad Pueblo Chayahuita. Vamos a verlo con algo más de detalle.

Las comunidades y los ríos shawi

A una hora de navegación por el río Marañón y partiendo desde la ciudad de San Lorenzo, se llega a la boca del río Cahuapanas, *Tai'i* para los shawi⁶². La apariencia del Cahuapanas es la de un río amplio y caudaloso, de aguas marrones mansas que dejan entrever con frecuencia algún que otro bufeo o bujeo (*Inia geoffrensis*) delante de las pequeñas embarcaciones que surcan sus aguas. Cuenta con el privilegio de ser navegable con lanchas a motor de una considerable mayor cilindrada que la que tienen los ya denominados peque-peques, y en sus aguas aún pueden hallarse una gran variedad de pescados entre los que destacamos el “paiche” o arapaima (*Arapaima gigas*) o la “paña” o pez piraña (*Pygocentrus nattereri*), pez, este último, que según la tradición oral shawi sirvió de base para que los misioneros anotaran como nombre del río el de “Cahuapanas”, al escucharle a los indígenas que les acompañaban referirse a la abundancia que del mismo había en sus aguas.

El *Tai'i* o Cahuapanas nace en las montañas de su mismo nombre, y recorre un sinuoso y casi interminable laberinto de vueltas y vueltas por unos 200 kms. hasta su desembocadura en el Marañón (De la Cruz 1998:125). En su curso supera el Pongo de Kaupán, que le da nombre a la comunidad awajun, y tras unas vueltas desde ahí llega hasta la comunidad de Cahuapanas, capital del distrito y centro de la vida social y política de los shawi del Distrito del Datem. El río Cahuapanas se caracteriza por contar con relieves de colinas y suelos aluviales y arcillosos, lo que hace que las tierras sólo sean relativamente fértiles. A lo largo de su curso se distingue una densa vegetación que en contadas ocasiones deja entrever la presencia cercana al río de algunos animales. En cuanto a sus aguas, por lo general, la opinión es que goza de una mayor cantidad de pescados que su afluente el Sillay. Y sea, objetivamente, cierto o no, la verdad es que son muchos los que alejándose del peligroso Marañón acampan en sus orillas durante días para conseguir el pescado que venden más tarde en la ciudad o en las mismas comunidades shawi. Algo insólito si pensamos en el Sillay, donde la utilización durante años, y todavía hoy, de sustancias tóxicas para pescar, como el barbasco (*Dioscorea villosa*), la masificación de población en torno a las riberas del río - algo que no sucede en el Cahuapanas - y el discontinuo caudal del río hacen que los días de suerte en la pesca sean contados y espaciados en el tiempo; difícil vivir del río, si se quiere, en un río como el Sillay.

Entre el Marañón y las primeras comunidades del Cahuapanas existe una extensa área despoblada que termina después de casi medio día de navegación en peque - peque al llegar a los centros

⁶² Nancy Ochoa utiliza para designar al río Cahuapanas el término *Kapana'i* (Ochoa 2008:18) pero, según mis propias informaciones, *Kapana'i* haría referencia a la gente que vive en el río Cahuapana - no al río mismo -, y sería una palabra derivada de la palabra castellana “Cahuapana”. Con el término *Tai'i*, por su parte, se quiere hacer referencia a la característica propia que define al río, esto es, la gran cantidad de vueltas y curvas con las que cuenta a lo largo de su curso. En idioma shawi para calificar a un río con muchas vueltas se usa el verbo *taconërin*. También, hacer las vueltas de un río es *tahuirin*.

poblados de Buenos Aires y a Barranquita. En estos lugares se habla con fluidez el castellano y se evita la conversación en *idioma*; se desprecian los buenos modales de invitación y de toma de masato, algo esencial para un shawi y se busca salir de lo étnico en busca de una actitud que les haga más parecidos a los centros urbanos a los que se acuden en busca de enseres y de intercambios de productos. Ser más mestizo o al menos escapar de ser identificado como shawi. Cabe decir que las áreas como éstas son aquellas que estuvieron de una manera más directa ocupadas por patrones en la época del barbasco y de la extracción de madera y de leche caspi (*Couma macrocarpa*) (ver capítulo 4, “De la misión al patrón”). Son, precisamente, aquellos lugares de mejor acceso y con terrenos menos accidentados, más fáciles de penetrar que los lugares que quedan, por ejemplo, en el alto Sillay. Pasando Barranquita y Buenos Aires, la surcada por el Cahuapanas nos va abriendo al área ocupada por Comunidades Nativas. El espacio disponible entre una y otra es, actualmente, demasiado reducido. Las comunidades están rodeadas por una denominada “purma”⁶³ reciente a la que le sigue un segundo cinturón de purma antigua en proceso de convertirse en monte alto. Este es el lugar elegido para las nuevas chacras, dejando así, cada vez más, menos espacios de bosque o de monte alto vírgenes que, generalmente, se hallan en zonas de difícil acceso y de terreno empedrado o accidentado, como son las zonas más cercanas a las cabeceras de los ríos. Son estas zonas casi deshabitadas, utilizadas sólo para la extracción de recursos tales como peces de quebradas, la caza o la recolecta de ciertas resinas, mieles o plantas medicinales que se hallan en lugares de monte alto. Más allá solo quedan los cerros, forjados por una densa vegetación y una mayor cantidad de animales alejados de los centros poblados. Pero los cerros para los shawi guardan demasiados secretos, demasiada vida propia, ya lo veremos, como para acercarse a ellos. La vida en comunidad queda siempre lejos o, al menos lo suficientemente distante de los cerros, como para no ser afectada por la presencia que encierran y que vive en ellos (ver capítulos 5 y 6).

Del río Cahuapanas pasamos a su afluente el Sillay, *Namüi*⁶⁴ para los shawi. El Sillay, es un río poco profundo, estrecho, difícil de navegar en las épocas de verano pero también cuando el agua corre con fuerza debido a las lluvias torrenciales que caen en el llamado invierno de selva. El Sillay mantiene su mala fama gracias a sus grandes palizadas, las cuales impiden el paso a grandes embarcaciones y hacen duro el abrirse camino incluso de las más pequeñas: peque - peques, canoas o incluso balsas que cuentan días en su intento por romper la tremenda acumulación de vegetación que se forma en el curso de este río. Dichas palizadas son, sin duda, el dolor de cabeza de todo *sillayno* y

⁶³ Parcelas de vegetación secundaria resultantes del abandono de una chacra u huerta.

⁶⁴ *Namüi* puede aparecer escrito igualmente con la grafía *Namue*. En ambos caso se hace referencia al Sillay como un “río donde abunda el *naman* o huangana (*Tayassu pecari*)”. Beatriz Huertas lo califica también como *Namuy* que haría referencia, según la misma autora, a un río “donde abunda la *isana* (¿una mariposa de la familia *noctuidae*?)” (Huertas 2007:35).

el compromiso seguro en los programas políticos de quienes optan a la alcaldía del distrito. Las soluciones ofrecidas son varias: minar el río, limpiar sus márgenes antes de que la crecida haga caer los árboles, cambiar su curso e incluso, el sueño sillayno, sustituir el río por una trocha-camino que desde la primera comunidad shawi en sentido de surcada, la comunidad de Ungurahui, se pueda llegar hasta la misma boca del Sillay en su desembocadura en el Cahuapanas. Un sueño lejano. Finalmente, la densa vegetación de los márgenes del río, asentada en débiles tierras arcillosas y fácilmente inundables, siguen desprendiéndose del suelo y cayendo al río, lo que sumado a lo arrastrado desde las montañas donde nace, hace que su navegación sea un auténtico suplicio.

El territorio que baña el Sillay es, entre todos los lugares de los shawi, el más escaso de recursos. Los cultivos se reducen a la cosecha de yuca (*Manihot esculenta*), plátano, maíz y en menor medida al cultivo del arroz, debido a lo laborioso de su cosecha y al bajo precio que mantiene en el mercado nacional. La explotación maderera, la masificación de las comunidades, el progresivo alejamiento de los animales hacia zonas menos habitadas, los usos descontrolados de venenos y redes en los ríos... son sólo algunos de los elementos más visibles que juegan a favor de que el espacio ocupado por los denominados “auténticos shawi” se defina, en general y dentro del conjunto de la provincia del Datem, como un espacio marcado por la máxima pobreza, un verdadero retiro alejado de la vida de los centros urbanos.

Por último, tenemos el río que recorre el distrito de Balsapuerto, el Paranapura o *Canqui'i* (*Kanki'i*)⁶⁵. El Paranapura es afluente de la margen izquierda del bajo Huallaga y desemboca al norte de la ciudad de Yurimaguas. Tiene una longitud aproximada de unos 180 kms y sus afluentes principales son el Armanayacu, el Cachiyacu y el Yanayacu. A diferencia del Sillay y del Cahuapanas, el cauce del Paranapura permite navegar por él durante todo el año de manera más o menos regular, aunque es en la época de creciente en la única que se puede acceder hasta las comunidades más alejadas como Nueva Vida o Panam, las más cercanas a los cerros que separan el río Paranapura del Sillay y del Cahuapanas. Las tierras de esta área son de fácil inundación, ácidas y de mal drenaje, lo que hace que sólo sean parcialmente buenas para la agricultura, para la cosecha del arroz, del plátano, de la caña de azúcar... El relieve va ascendiendo desde la llanura hasta las colinas, desde los 220 m.s.m.n en los que se encuentra Balsapuerto hasta los dos mil que puede llegar a alcanzarse en las cordilleras orientales⁶⁶. Y allá donde sube a los cerros, el Paranapura, da paso a toda una historia de trasiegos entre las gentes de Moyobamba y del alto Amazonas. El Paranapura, ha servido como enlace de relaciones interétnicas, como fuente de comunicaciones y de intercambios

⁶⁵ El nombre *Canqui'i* que refiere al río Paranapura es explicado por los shawi como traducción de la expresión “río por el que viene o llega la gente”. *Canquirin*, llegar en castellano, sería el verbo que da lugar a la formación de dicho nombre.

⁶⁶ Datos del Gobierno Regional de Loreto, año 2007.

de productos y de algo más que meras materias que queda escrito en la trayectoria histórica del pueblo shawi del Paranapura, los paranapuras. Por otra parte, además, la importancia del Paranapura y de Balsapuerto se hace patente, como ya dijimos, en el único foco arqueológico que ha sido relacionado hasta el día de hoy con la cultura shawi: el denominado Complejo Balsapuerto, en la cuenca del río Cachiyacu.

La existencia de estos tres grandes ríos define el territorio shawi como un espacio profundamente marcado por la división de cuencas diferentes. Algo que si bien es cierto es importante para casi todos los pueblos indígenas de la región que ocupan más de una cuenca, lo es aún más en el caso shawi, donde adquiere un nivel de concreción mayor. Durante la época colonial, como dijimos, los habitantes de las distintas cuencas eran considerados grupos diferentes con idiomas propios diferenciados (aunque con una misma raíz). Algo que quedó reflejado en la cartografía proporcionada por Gunter Tessmann (ver figura 1) quien distingue al interior del conjunto Tschyahuita tres áreas separadas entre sí: Tsch-kahuapan en la cuenca del Cahuapanas, Tsch-tschayahuí en la cuenca del Sillay y Tsch-Yamorai en la cuenca del Paranapura. En la actualidad, como entonces, estas cuencas circunscriben un espacio al interior del cual se establece no sólo una preferencia matrimonial, sino también una unidad de representación política tradicional que busca su formalización en el marco de la división administrativa distrital. Santa María de Cahuapanas en la cuenca del Cahuapanas, Balsapuerto en la del Paranapura y Palmiche - que sin ser capital distrital sí es el lugar que concentra el mayor número de habitantes de la cuenca del Sillay - actúan como verdaderas áreas de influencia del resto de los grupos que viven al interior de cada una de las tres cuencas. Las tres son comunidades más cercanas a la cabeceras de los ríos que al nacimiento de estos, por lo que ocupan no sólo los puntos limítrofes territoriales del conjunto shawi, sino también, como vimos anteriormente, los extremos de éste en cuanto a sus aspectos culturales se refiere.

[illegible]

Patrones de asentamiento shawi.

70

cocinas de las mujeres. Estas quebradas son las que rodean los espacios residenciales, las que constituyen los límites con los espacios de las huertas (*imin'*) y el origen de las vías de acceso hacia los territorios de caza utilizados por los hombres, el bosque (*tanán*). A un nivel de concreción mayor son ellas y no los grandes ríos, las principales líneas que definen los espacios por donde discurre la cotidianidad de los shawi.

Figura 2. Viviendas shawi en la orilla del río Paranapura



La unidad de ocupación del espacio shawi, como ocurre para muchos otros grupos indígenas de la Amazonía, es la casa familiar (*pei'*). Ésta, es construida en zonas de altura y en espacios rigurosamente librados de malezas, evitando así la entrada de animales peligrosos como las víboras, pero también y sobre todo de algunos seres simbólicos que habitan en las cercanías de las comunidades, como son los denominados tunchis o *supairosa*, en quechua⁶⁷, pues de ellos dependen gran parte de las enfermedades y contratiempos que sufren los shawi. Los materiales utilizados para las residencias son exclusivos de la zona: troncos de shungo (*Vantanea peruviana*), quinilla (*Manilkara bidentata*), palisangre (*Brosimum rubescens*) entre otros para la estructura y hojas de palmiche (*Geonoma deversa*), yarina o irapay (*Phytelephas macrocarpa*) para cubrir sus techos. El suelo es de tierra aplanada y la forma de la planta suele ser ovalada, aunque también es frecuente encontrarla de forma rectangular. Por lo general, aúnan en un solo espacio y bajo un único techo la cocina, donde las mujeres disponen su fuego y colocan sus grandes ollas de masato, y lo que se

⁶⁷ El término *supairosa* fue traducido por los misioneros como “demonio”, aunque en realidad, como veremos en la tercera parte, por ello debe entenderse una referencia a entidades antropoides malignas que habitan en el bosque.

denominada “emponada” o “tarima”, una plataforma elevada del suelo como a un metro de distancia realizada con la corteza de la palmera arborescente llamada en la región “pona” (*Socratea exorrhiza*), de ahí su nombre, y que sirve tanto para descansar como para conversar, recibir visitas y tomar masato. Algunas viviendas diferencian estos espacios con dos construcciones distintas a los que se da entrada a través de dos puertas: a la cocina por una y al resto de la casa por otra, la que haría las veces de puerta principal. Por la cocina entran las mujeres parientes directos de la familia (hermanas, cuñadas). Por la otra, los hombres y todos aquellos que vayan a hacer una visita a la casa sin ser parientes directos o que vivan en otras comunidades. En el caso en el que ambos sean de otro lugar, hombre y mujer accederán por la puerta principal. En el primer caso, aquel en el que la mujer accede directamente por la cocina, ésta es invitada a tomar masato ahí mismo, junto al resto de las mujeres de la casa. Mientras, en la otra parte, los hombres son servidos por la mujer de la casa o alguna de sus hijas ya adultas, esto es, que ya han pasado su ritual de la primera menstruación y por tanto elaboran su propio masato. Con estas disposiciones se está marcando una delimitación no sólo de espacios, sino también de ámbitos y roles que conforman la vida social de la población shawi. Tener una casa grande donde poder acomodar a quienes vengán a pasear a la casa, es algo que tiene una gran importancia para los shawi. También la buena disposición y el gusto de los invitados por tomar y degustar el masato preparado por las mujeres de la casa. Gran parte del prestigio de una familia shawi radica en la calidad del masato de la mujer y en su disposición a servirlo. Para ello el hombre debe crear un ambiente a la altura del masato que la mujer ofrecerá a sus invitados.



Figura 3. Tambo shawi

Por otra parte, es frecuente que las familias shawi cuenten además de con su casa principal, con una segunda construcción denominada *imënamë* (en castellano regional se le llama con el apelativo de origen quechua “tambo”) situada en alguna de sus huertas y, por tanto, apartadas de las viviendas de los restantes grupos residenciales. En muchos casos, estos tambos son simplemente pequeños techados donde sombrearse durante el trabajo hortícola; también un lugar donde poder resguardarse si se sufre de alguna enfermedad y así lo recomiendan los terapeutas shawi (*penöton*).

La casa shawi no puede ser imaginada, empero, sino es en relación con otras casas con las que forma un grupo local al que se le denomina *ninano'* o comunidad, en castellano. Cada grupo local se compone de un conjunto de unidades residenciales de familias más o menos extensas (*quemopirosa*) esparcidas dentro de un espacio más o menos circunscrito. Y cada una de estas unidades residenciales se compone de varias viviendas en las que cohabitan familias nucleares unidas por lazos parentales. En un primer estadio, estas unidades responden al de una pareja que vive con sus hijos menores solteros (varones y mujeres) y con sus hijas casadas, los yernos por residencia postmarital uxorilocal y, más adelante, los nietos. Cuando las parejas de hijas y yernos empiezan a tener un número de hijos elevado, construyen una casa al lado de la residencia original. Esta última permanecerá hasta que la “pareja” cabeza de familia fallece. Dada la cantidad de hijas que una pareja puede tener, el número de nuevas casas alrededor de la casa principal puede ser considerable. Si además le añadimos que la pareja “cabeza de familia” se instaló ella misma en su momento al lado de las casas de las hermanas de la esposa, podemos empezar a comprender la estructura social parental de grupo local *ninano'* formado por diversas unidades residenciales unidas por lazos consanguíneos de primer grado reforzados, como veremos más adelante, por lazos de afinidad redundantes confirmados por el nacimiento de nuevos hijos.

Los grupos locales pueden encontrarse solos formando un *ninano'* independiente o bien integrando una comunidad más grande. En este caso el grupo local estará separado de todas formas por un espacio de los otros grupos locales integrantes instalados cada uno en lo que se denomina un “barrio”. Podemos encontrarnos con poblaciones más o menos numerosas, pero la estructura social interna de éstas no se diferencia esencialmente de las dos anteriores si no es por adicionar un número más elevado de lo que hemos denominado grupos locales. Ejemplos de estas poblaciones son Balsapuerto y Santa María de Cahuapanas. En el río Sillay, dijimos, destaca Palmiche, que aún sin ser capital distrital juega un papel primordial en todo el sector al ser la comunidad con mayor concentración de viviendas de toda la cuenca. Hoy en día los pobladores de este río Sillay reclaman, de hecho, la creación de un distrito independiente del distrito de Cahuapanas al que pertenecen. En todas estas grandes comunidades existen centros de enseñanza secundaria que reciben estudiantes del

resto del territorio pertenecientes al sector. Cuentan así mismo, con postas médicas y Balsapuerto y Santa María además, con edificios representativos del gobierno municipal donde los shawi acuden a votar en épocas de elecciones o a formalizar sus documentos de identidad, partidas de nacimiento o a anteponer denuncias ante el juez de paz por cualquier abuso o agresión⁶⁸.

A pesar de que cada unidad residencial suele contar en su seno con una persona influyente que dirige, aconseja y vela por la seguridad de los miembros y del conjunto del grupo - este suele ser el hombre cabeza de familia o la persona más anciana de la vivienda - cada grupo local o conjunto de grupos locales está dirigido en la actualidad por un jefe al que se le conoce como *Hu'an* o *Apu*, apelativo quechua. Junto a él se encuentran la figura del Teniente Gobernador, el Agente Municipal y un número variable de policías que velan por la seguridad de las comunidades⁶⁹. Pero a pesar de estas figuras de poder y mediación, la relación entre las diversas familias que conforman un grupo local no siempre es de respeto y cordialidad. Si bien todos sus miembros guardan entre sí algún tipo de relación parental, las tensiones llegan en ocasiones a rebasar los principios de solidaridad. La envidia, el despecho, el adulterio o la brujería, son algunas de las razones subyacentes a estos conflictos y que terminan en muchos casos con el destierro de alguna de las partes, con muertes o disputas interminables que desembocan en enfrentamientos entre quienes de todas formas no dejan de ser parientes. El chamanismo, practicado por los antiguos shawi como sistema terapéutico, se convierte en ocasiones en llama que aviva el fuego entre dos grupos o familias enfrentadas. Y hasta tal punto eso es así, que hoy, el sentido terapéutico y de regulación social que debiera jugar, se ha visto modificado casi por completo por el de brujería, engaño y muerte, siendo su práctica uno de los problemas fundamentales que los shawi afrontan tanto dentro del propio grupo, como en sus relaciones con las poblaciones vecinas, los shiwilu y los awajun⁷⁰. No es razón ésta, sin embargo, para que los shawi, fuera de los conflictos entre grupos familiares, sean capaces de unirse y formar federaciones y agrupaciones que aboguen por el bienestar del conjunto de los grupos. Estas agrupaciones se dan a menudo por cuencas o por lo que se conoce bajo el nombre de sectores.⁷¹

⁶⁸ No hay que pasar por alto, sin embargo, que las principales autoridades de los Municipios Distritales de la región se encuentran la mayor parte del año entre la ciudad de San Lorenzo y Yurimaguas, a donde deben acudir los pobladores si no quieren que los trámites se eternicen hasta que algún representante oficial de la Municipalidad haga acto de presencia en sus comunidades. En estas, son los regidores los que se ocupan de dar soluciones a los problemas diarios, pero en la mayoría de los casos, los pocos medios de los que disponen hacen valer poco sus acciones.

⁶⁹ El sistema de autoridades shawi será tratado en el capítulo siguiente.

⁷⁰ En este trabajo he optado por la denominación tanto de “shiwilu” como de “awajun” para referirme a jeberos y aguarunas, en un tiempo presente o en un pasado muy reciente. Sigo así la tónica de denominación actual que tienen estos mismos grupos. Para el caso shiwilu, no obstante, utilizaré el término jeberos al hablar del periodo colonial, pues es así como aparecen referidos por lo general en las fuentes que he manejado, aunque bajo grafías diferentes, como puntualizaré en una nota más adelante.

⁷¹ La calificación de “Sector” es una atribución administrativa que reúne a un determinado número de comunidades, generalmente aquellas que se encuentran en la misma cuenca de un río. En el territorio shawi hay, por tanto, tres sectores, el Sector Cahuapana, el Sector Sillay y el Sector Parapapura.

Regresando a los patrones de asentamiento, hay que hacer notar que, además de las comunidades de un solo grupo local, de varios grupos locales o las poblaciones de muchos grupos locales, tenemos lo que podría considerarse una excepción a la vida más o menos gregaria que caracteriza a los shawi contemporáneos: los llamados *ya'huëhuan* o “vivientes”. Los shawi califican de *ya'huëhuan* a aquellas familias cuyas viviendas no están dentro del que sería el perímetro visible de la comunidad, es decir, del conjunto de viviendas que se concentran en torno a un centro y que definen generalmente el conjunto al que denominan *ninano'* o comunidad. Los vivientes son llamados a realizar sus trabajos comunales, acuden a los centros durante las fiestas o a visitar a los parientes. Algunas de las razones que se argumentan para no vivir en la proximidad del resto de grupos que conforman la comunidad, están relacionadas con la cría de animales como gallinas y cerdos; los vivientes consideran que en las comunidades los animales se alimentan de los excrementos de los comuneros y que no pueden andar libremente como en el monte. Por eso deciden apartarse de los centros poblados y criar sus animales sin conflictos. Muchos vivientes, por otra parte, se ganan el apelativo de brujos o chamanes por el resto de los comuneros, quienes argumentan que éstos viven apartados porque de esta manera acceden mejor al mundo espiritual que queda en el monte. De éste adquieren conocimientos para curar; en muchos casos, también para matar o hacer enfermar.

Estos denominados vivientes o *ya'huëhuan* así como las segundas residencias cerca de la huertas que hemos mencionado es el vestigio de un patrón de residencia disperso que permanece solo en los lugares mas aislados del territorio shawi pero que fue preponderante tiempos atrás. Efectivamente, el hábitat concentrado o semi-concentrado que impera en la mayoría de la población en la actualidad encuentra su origen en la acción de los misioneros en el siglo XVII, una “espacialización” que se mantuvo siglos después para mantener el sistema de haciendas y el trabajo de extracción llevado a cabo bajo las órdenes de los patrones del siglo XIX. Más cerca de nuestros días, los centros escolares y la disposición de las postas de salud han conducido definitivamente a la mayoría de la población shawi a vivir de forma concentrada. El factor colonial es en efecto un aspecto importante de la configuración actual del asentamiento shawi. Así, los asentamientos que presentan un ordenamiento cuadrangular son aquellos que en su día fueron fundadas como reducciones misioneras, como es el caso de Santa María de Cahuapanas, o aquellos que como Balsapuerto sufrieron un fuerte impacto de población hispanohablante al estar situadas en la ruta comercial que uniera la provincia de San Martín con la de Alto Amazonas, la conocida ruta del Huallaga. La sal de Cachiyacu, el barbasco, la leche caspi, fueron algunas de las materias que circulaban por esta ruta que unía selva baja y alta con costa, y que tuvo a mediados del siglo pasado su momento de esplendor económico.

Sus actividades y recursos

Los shawi centran sus jornadas de trabajo entorno a una horticultura de roce y quema y a la recolección de productos de la selva, tareas en las que se ocupan mujeres y hombres aunque con algunas diferencias⁷². A estas actividades se suman la caza y la pesca y la comercialización de animales (gallinas, patos, cerdos) y de productos cultivados para dicho fin, como el arroz⁷³, el frijol o en menor medida el maíz⁷⁴. La comercialización puede darse directamente en las comunidades, principalmente en aquellas en las que hay un mayor número de población mestiza, a través de los conocidos como “regatones”⁷⁵ o también en aquellos centros urbanos que atraen la actividad

⁷² Como la mayoría de los pueblos amazónicos, los shawi practican una agricultura de “tala, roce y quema”, lo que les ofrece un espacio cultivable (conocida en toda la región como “chacra”) durante dos o tres años. Tras este tiempo, la tierra se deja reposar; es lo que se conoce con el nombre de “purma”. En un promedio de seis años, la antigua huerta se encuentra disponible de nuevo para ser cultivada. Los trabajos de roce y quema se retoman y se vuelve a la siembra. Por lo general, una familia nuclear, es decir, un matrimonio con hijos solteros, trabaja dos o tres huertas por año. Una misma huerta ofrecerá plátanos, yucas, coconas (*Solanum sessiliflorum*), papayas, frijol. Teniendo en cuenta el patrón uxori-local shawi, el número de huertas, aumenta cuando aumenta también la familia, con lo que el espacio disponible de siembra no sólo es cada vez más escaso, sino que se va alejando cada vez más de los centros poblados. De ahí, por cierto, que muchos decidan vivir de un modo más disperso, en sus propias huertas. Los diferentes espacios ecológicos que presenta el territorio shawi permite el cultivo de variados productos al tiempo que productos cultivados de diferentes maneras, según la zona y la calidad de la tierra (arcillosa, arenosa o negra). Los yucales del alto Sillay crecen en lomas pedregosas mientras que los de la parte baja del cauce del río se cultivan en zonas de bajiales. Esto permite que en las zonas altas se siembre una vez al año mientras que en el segundo caso se hace hasta dos e incluso tres veces. En las zonas de bajial se cultiva con bastante mejor facilidad el maíz, el arroz y el plátano, del que se consiguen mayores y mejores frutos que en la altura. Sin embargo, en Pueblo Chayahuita (altura), por ejemplo, el plátano nace en tierras arenosas, aunque en éstas, el maní y las papas sean los productos estrella. Los vivientes de Santa María de Cahuapanas, que posee tierras arcillosas y negras, siembran su plátanos en bajial; se maravillan por ello de que en Pueblo Chayahuita puedan crecer en altura. Y los del bajo Sillay, con tierras parecidas a los de éstos, consiguen hacerse con grandes cantidades de yuca, algo que reconocen no ocurre ni en Cahuapanas, donde a penas tienen espacio disponible en loma para cultivar, ni en Pueblo Chayahuita, donde lo pedregoso del terreno complica la cosecha, aunque no el cultivo de la yuca.

⁷³ En los años ‘80 el Banco Agrario ofrecía cómodas ayudas para el cultivo del arroz, cuyo precio se puso en alza en poco tiempo. Muchos comuneros shawi, alentados por los municipios, se dedicaron al cultivo de dicho producto. Construyeron robustas apiladoras para limpiar los granos y tras un sufrido trabajo, lograron durante un tiempo obtener una cantidad asequible como para flotar una embarcación y venderla en las ciudades. A este respecto Nancy Ochoa reconoce que entre 1985 y 1987 la población de Cahuapanas y Sillay vendía su producción a la *Empresa Comercializadora de Arroz, Sociedad Anónima (Ecasa)*, creada a fin de enraizar la cultura y la comercialización del arroz y del yute (*Corchorus*) en la Amazonía (Ochoa 2007:52). Pero las reformas económicas y agrarias que se llevaron a cabo en el Perú durante la década de los ‘90 tuvieron entre otros muchos efectos la liquidación del Banco Agrario y la desaparición de ciertas empresas públicas de comercialización entre las que se encontraba precisamente ECASA. Así que el apoyo al cultivo del arroz, entre otros productos, se vio necesariamente afectado. En la actualidad, los shawi, siguen cultivando arroz aunque no sea éste ni mucho menos uno de los cultivos al que mejor espacio ni mayor tiempo le dedican. Su cosecha es trabajosa, también la acción de apilarlo si se quiere obtener algo más de dinero por él, y en su producción hay que incluir el costo del transporte hasta la ciudad, algo que no cubre en mínimos el precio por el que es vendido.

⁷⁴ El maíz se produce solamente una vez en una chacra dada, es decir, se necesita una chacra cada año para poder obtener maíz. Este producto es muy valorado por los shawi, sobre todo para la elaboración de la “chicha”, bebida que les permite salir de la monotonía anual del masato.

⁷⁵ La figura del “regatón”, tan conocida en la región, responde a un tipo de comerciante que se desplaza hasta las comunidades vendiendo e intercambiando sus productos manufacturados por productos de la selva, cultivados o criados en ésta. En muchos aspectos, el “regatón” ha suplantado a la figura del patrón por su capacidad para manipular y negociar en un entorno más propio del mundo blanco y mestizo de la región, el del comercio. Por eso su apelativo y su imagen tienen un cierto carácter peyorativo, unido invariablemente al del engaño y la explotación.

económica de la zona, Yurimaguas para las comunidades del Paranapura y el Alto Sillay, San Lorenzo de Marañón para las del Cahuapanas y el resto del Sillay⁷⁶.

Las mujeres shawi consuman sus días con miras a la elaboración y el ofrecimiento de masato (*hüeno*), la bebida hecha a base de yuca tan habitual en la dieta de la mayoría de los grupos amazónicos. Su actividad diaria comienza antes de la salida del sol y termina con éste puesto. En ambos caso, como veremos, la acción gira en torno al ofrecimiento de masato (ver capítulo 3). Las mujeres shawi cuidan de los niños sin dejar de haberlo sido ellas mismas; limpian con constancia la casa familiar, participan en los trabajos comunales y es sobre ellas sobre quienes recae, de manera principal y aún teniendo el apoyo de sus maridos e hijos, el cultivo de sus huertas⁷⁷. Con bastante frecuencia realizan trabajos de tejidos y de alfarería⁷⁸ y, con una paciencia impasible, se encargan de mantener siempre vivo el calor de su cocina⁷⁹. Podría decirse que las mujeres shawi tan sólo no salen

⁷⁶ Ni que decir cabe que, en este último caso, el hecho de poseer una embarcación que facilite el transporte de los productos hasta la ciudad es de vital importancia, algo que sirve de filtro para considerar a quienes pueden hacer realidad sus ventas fuera de las comunidades. Estos son maestros, trabajadores o familiares de trabajadores de la administración, mestizos casados con mujeres shawi pero que contaban con trabajos en la ciudad antes de trasladarse a las comunidades, personal sanitario, etc...

⁷⁷ Es posible que tanto el hombre como la mujer decidan el lugar donde poder levantar su huerta. Pero lo que no es tan factible, es que el hombre decida qué productos sembrar y cómo, dentro de la misma chacra, algo que corresponde a la mujer. Ella decide qué sembrar y dónde. Y ella lo siembra. El hombre, como mucho, simplemente le apoya. Entre los shawi, el humor es algo constante y muy valioso. Sus conversaciones están repletas de historias chistosas y de situaciones cómicas que se repiten sin cesar creando siempre ambientes de gran jolgorio. Uno de los temas más recurrentes en estos momentos es, precisamente, el “manejo” que tienen las mujeres sobre los hombres con respecto al trabajo en sus tierras; la dureza de éstas a la hora de decidir, hacer y deshacer en sus huertas. Como si el hombre no fuera más que un “monigote” utilizado a su antojo en el trabajo de las mismas. Por otra parte, como veremos más adelante, la mujer es la encargada de la “transformación” de los productos y de su distribución. Entre ellos, de la transformación y la distribución del masato, el bien no sólo máspreciado para un shawi sino el más necesario y el que mejor define finalmente los roles del mundo masculino y femenino (ver capítulo 3).

⁷⁸ La cerámica shawi está destinada, casi en exclusiva, a la fabricación de útiles relacionados con la alimentación y la toma de masato. Algunos ejemplos de su producción son las “mocahuas” (*minë*) donde se sirve este último, las tinajas u ollas donde se conserva (*urinan*) o las “callanas” (*sënan*) o platos donde sirven sus alimentos. Aunque con algunas mínimas diferencias, el proceso de fabricación así como los materiales utilizados en todos los casos, son los mismos. Tinajas y mocahuas se elaboran con greda y con la corteza del árbol conocido como “apacharama”; se embellecen con leche caspi, sobre todo el interior, para que el masato tarde en descascararlas. El tipo de técnica que se utiliza en ambos casos es la conocida como “tipo enrollado”. Las callanas y ollas para cocinar (*huë’ëta*) requieren un tipo de arcilla de color más oscuro y más resistente al calor. Como en el caso anterior, ambas se extraen del río, aunque en este caso su color casi azul, le hace parecer más resistente que la greda usada para las mocahuas, de apariencia más blanquecina. Los colores de acabado habitual son el ocre y el blanco, logrados a partir de dos tipos de tierras, una blanca y otra algo más amarilla, ambas extraídas de las pedanías de los ríos. Estas tierras, mezcladas con leche caspi consiguen consistencia y dan el color del acabado a las tinajas y mocahuas. Finalmente, como veremos al hablar del masato, las mujeres shawi dan por finalizada su creación en tinajas y mocahuas con el dibujo sobre sus bordes de diferentes diseños, los cuales se pintan con tintes naturales o de producción comercial como el añil o la témpera. Con respecto a la producción textil, también elaborada por las mujeres con exclusividad, decir simplemente que sus elaboraciones principales son las “pampanillas” (*a’siantë*) que visten, faldas entubadas tejidas con algodón y tintadas con plantas naturales (*shupuri*) y las denominadas “pretinas” (*shumpi*), especie de cintas que colocan alrededor de sus cinturas para ajustar las primeras. Siguiendo prácticamente la misma técnica de tejido, las mujeres shawi diseñan diferentes modelos de pretinas que son usadas bien para cargar los paneros, atar al mango del machete y hasta de adornos para los torsos de los hombres en ocasiones concretas como fiestas o reuniones comunales.

⁷⁹ La cocina es el lugar, dentro del hogar shawi, que identifica el ámbito femenino. En ella, la mujer o las mujeres emparentadas de la casa, disponen sus inmensas ollas de masato, sus recipientes para servir y elaborar la comida y los ingredientes oportunos que se hayan logrado durante la jornada para elaborar la misma. El centro de esta cocina lo ocupa

al monte a cazar, aunque sí pescan (pesca con anzuelo o pesca con hojas de *huaca* (*Clibadium remotiflorum*) o con barbasco), actividad en las que es común encontrarlas en pequeñas quebradas no muy lejanas a sus viviendas acompañadas (o cargadas) de sus hijos menores⁸⁰. Las mujeres shawi deciden y manejan la producción de sus huertas e incluso, en muchas ocasiones, son ellas mismas quienes toman la iniciativa a la hora de comercializar ciertos productos. Aquí, el hombre, quien ostenta el papel de vínculo con la sociedad exterior, adquiere un papel algo más importante y protagónico ideando, finalmente, cómo y a qué precio vender o intercambiar sus productos. El hombre shawi, en cualquier caso, siempre da la apariencia de “hablar por su esposa”, la verdadera dueña de sus productos y sus huertas⁸¹. Cada vez con más frecuencia, las jóvenes shawi compaginan muchas de sus labores como “mujeres shawi” con sus estudios, lo que ha permitido a muchas trabajar como profesoras u ocupar puestos como auxiliares o enfermeras en diversos puestos de salud dentro y fuera del ámbito de su propio pueblo. Otras pocas se han marchado hasta Iquitos e incluso Lima como trabajadoras del hogar. Sin embargo, el número de mujeres que se desenvuelven por sí solas ante los frentes externos, en su mayoría representados también por hombres, todavía es muy reducido. El género masculino es aquí el representante más habitual⁸².

Los hombres shawi, además de las labores de roza y quema de las huertas familiares, levantan las viviendas, fabrican sus canoas (*nonsha*) y hacen la cestería necesaria para la recolección de los frutos⁸³; practican la caza y la pesca⁸⁴ y, como ya dijimos, son los encargados de mantener las

el fuego. Tres inmensos troncos (como mínimo) que dispuestos de manera que dibujan una especie de *sol radiado* en el suelo, hacen las veces no sólo de fogón de cocina sino también de remedio contra lo que ellos consideran madrugadas frías. Es muy habitual ver a los más jóvenes sentados en estos troncos calentándose durante las primeras horas del día. Menos a las mujeres, que dicen las más antiguas, daría pie a que de ella se *chismosease*, algo nada bueno para un shawi.

⁸⁰ En muchos casos las mujeres disponen pequeñas trampas para cazar aves pequeñas en los aledaños de sus huertas, sin introducirse demasiado en el monte. Es una práctica habitual entre las más jóvenes, algo casi lucrativo que les divierte y aprenden tanto de sus padres como de sus madres, y que realizan acompañadas de sus hermanos y hermanas o de sus parientes de edad similar más cercanos. Pueden verse algunas ilustraciones de estas trampas en García 1993(I):50-55

⁸¹ Con respecto al papel de la mujer y las relaciones de género en la sociedad shawi se puede consultar la obra de María Pía Dradi citada en la bibliografía (Dradi, 1987). En ella se adelantan muchos aspectos interesantes para una reflexión en profundidad sobre la cuestión de género. Por lo que a mi investigación respecta atenderé, simplemente, a los rasgos más distintivos que definen la actividad de la mujer (y del hombre) en la sociedad shawi sin ponerlo en perspectiva de un estudio de género que exigiría una reflexión diferente. El capítulo 7, en lo relativo a la mayoría de edad de hombres y mujeres, añadirá muchos elementos interesantes que podrían vincularse con un futuro trabajo sobre la cuestión de géneros en la sociedad shawi.

⁸² Un ejemplo remarcable de las nuevas mujeres shawi, lo tenemos en “la” *Hu'an* o *Apu* de la comunidad de San Jorge, cargo que sustenta una mujer y madre además de profesora de primaria; todo un ejemplo de trabajo y tesón que con el apoyo de su familia ha logrado el respeto de los más jóvenes y también de los más antiguos comuneros de la población de Balsapuerto. Otro ejemplo más cercano de la posición que va tomando la mujer en la sociedad shawi lo tuve en una de las familias con las que más tiempo compartí durante mi trabajo de campo en Palmiche. Formada por cinco mujeres y un varón, dos de ellas - de 17 años una y 28 otra - son profesionales, una maestra y la otra auxiliar de enfermería. El varón, de unos 25 años, ha estudiado Derecho en Iquitos. Su padre, detalle bastante significativo éste, es maestro y ha sido formado en el Programa de Maestros Bilingües (FORMABIAP) en Iquitos.

⁸³ Esta cestería consiste básicamente en paneros (*i'më, nantipi*) y “shicras” (*sa'ya'hua, sa'ya, pë'tu'*), nombre quechua bajo el que se reconoce en toda la región a unas bolsas elaboradas con palma de chambira (*Astrocaryum chambira*) siguiendo un determinado estilo de tejido. Por lo general, son usadas por los hombres para guardar los cartuchos en sus

relaciones comerciales con los representantes de la sociedad exterior. Esto hace que con bastante frecuencia estén ausentes de sus viviendas, viajando a los centros urbanos donde, entre otras cosas, intentan vender sus productos (gallinas, chanchos, plátanos, arroz) para adquirir otros tantos (medicinas, ropas, cartuchos, jabón, sal).



Figura 4. Pescando con barbasco en el río Sillay

Actualmente, muchos shawis son profesionales del Ministerio de Educación, de Salud, son policías o trabajan en las dependencias administrativas del Ministerio de Agricultura o en las oficinas de las Municipalidades de sus distritos, hecho que inyecta actividad a la economía esencialmente de subsistencia shawi. La constante ausencia masculina de las comunidades, tiene como efecto que éstas estén conformadas básicamente por mujeres y jóvenes, siendo siempre un acontecimiento el hecho

salidas al bosque o, si son de mayor tamaño, incluso para cargar la carne del animal o el pescado conseguido. En la actualidad, los hombres shawi han suplantado la chambira por los hilos de plástico que conforman el entramado de los sacos industriales en los que se transportan ciertos productos como el arroz o el maíz. Esto hace que la bolsa quede más rígida y el acabado menos natural, aunque por su mayor resistencia y duración, se prefiere a la chambira.

⁸⁴ En el caso de la pesca masculina se utilizan redes tejidas por ellos mismos y conocidas en la región por los nombres de “tramperas” y “tarrafas”. La práctica de colocarlas, en el primer caso, o de lanzarlas en el segundo, es algo que se aprende desde pequeño en los constantes intentos por hallar alimento en el río. una vez que el monte se ha resistido a ofrecerlo. Reseñables entre los shawi son también las grandes pescas comunitarias organizadas por las autoridades y en las que participan hombres y mujeres, niños y adultos no sólo de la comunidad que lo propone sino provenientes de comunidades cercanas. Estas pescas se realizan normalmente en época de verano, con el río menguado y el barbasco como elemento esencial para lograr un mejor resultado. El barbasco adormece y termina matando a los peces, por lo que su captura se vuelve mucho más fácil. Decir, finalmente, que desde hace ya unos años la pesca con barbasco está prohibida a nivel individual o familiar, como anteriormente con tanta frecuencia se hacía. Hoy, sólo bajo petición expresa y acuerdo de todas las autoridades, puede realizarse una pesca comunal de estas características si las necesidades lo requieren.

de que el hombre de la casa esté o regrese de sus estancias en la ciudad, estancias no largas sino más bien, constantes y continuadas. Por otro lado, como bien señala Aldo Fuentes, los shawi, en general, parecen tener un *horror vacui* que les lleva a estar constantemente realizando algún tipo de actividad (Fuentes 1988:67). Las mujeres, si no están en sus chacras, limpian sus casas, lavan sus ropas o aperos de cocina; salen a pescar o a buscar alimentos o andan de una casa a otra siempre dando la sensación de que hacen o tienen mucho por hacer durante lo que les queda del día. Planean constantemente actividades, tejen, hacen cerámicas, etc. Y apenas si sus reuniones se alargan más allá de los dos masatos obligados que deben invitarse y aceptarse en las casas sobre todo de los parientes más cercanos, precisamente, porque siempre muestran “algo que hacer”. En el caso de los hombres, la sensación de “actividad”, de acción, quizás es menor. Los hombres trabajan intensamente pero en periodos más cortos. El resto del tiempo simplemente lo dedican a descansar, a planificar o, como mucho, a acompañar a las mujeres a sus huertas para cargar leña o algo de plátano. En cualquier caso, de igual manera que sucede con las mujeres shawi, los hombres siempre parecen estar inmiscuidos en infinitudes de asuntos que les “quedan por hacer”. Algo que les lleva a argumentar con frecuencia, ante cualquier petición o solicitud de su persona - en nuestro caso, por ejemplo, cuando solicitábamos hacerles algunas entrevistas o que nos mostraran cualquier aspecto relacionado con sus tareas - que no disponen de tiempo. Sin embargo, tanto dentro como fuera de las comunidades, este tiempo se diluye sin más en la conversación, tomando masato de una vivienda a otra, planificando salidas al monte que nunca llegan a hacerse efectivas o esperando, siempre tomando, el momento propicio para pescar o aventurarse en busca de animales. En sus salidas a las ciudades, los paseos y las visitas a quienes viven en ellas, terminan por “aburrirles” demasiado pronto. Y si a eso se suma la falta de masato y la necesidad de tener dinero para alimentarse, algo que siempre es considerado como una desventaja de las ciudades, el volver a las comunidades se presenta en realidad como un ejercicio de alivio y bienestar. Por eso, las idas y venidas a las ciudades es algo que les ocupan una gran parte del tiempo, sobre todo a los hombres. Aunque en conversaciones abiertas nunca muestren un interés especial ni por estos viajes ni por la vida en general de las ciudades.⁸⁵

⁸⁵ Los viajes a la ciudad son siempre un tema recurrente dentro de las conversaciones de los shawi. También un evento significativo que genera un movimiento particular - entre el secretismo y el desconcierto - de parientes y allegados en torno a quienes organizan o anuncian su intención de viajar. En casi ninguna ocasión se sabe o se dice para qué ni por qué se viaja. Y en la mayoría de los casos, con muy pocas excepciones, los viajes no son presentados con demasiado entusiasmo, como si se quisiera transmitir, con el hecho mismo de comunicarlo, que se trata de algo pesado, de algo que hay que hacer por necesidad aunque se preferiría, de *todas todas*, evitarlo. Sin embargo, en contra de esta aparente actitud, la asiduidad con la que los shawi realizan viajes a la ciudad o el hecho de que muchos incluso posean en ellas una segunda vivienda nos lleva a cuestionarnos seriamente su falta de entusiasmo. ¿Por qué convertir un viaje en una gran incógnita en la que en realidad nadie logra nunca saber cuándo, cómo ni por qué se hace realmente más que el que lo ejecuta? Por una parte, dicha actitud podría entenderse como una estrategia para enmascarar las razones reales que

Desde muy pequeños, los jóvenes shawi y sobre todo las niñas y adolescentes ayudan en las labores productivas de sus familias (pescan, acarrean agua o leña, cocinan incluso para los más pequeños, ayudan en los cultivos, etc...), sin embargo, puede decirse que la unidad mínima productiva es el matrimonio. Es a partir de éste, en realidad, que las tareas del hombre y de la mujer quedan verdaderamente definidas - más quizás, en el plano de lo simbólico que en la práctica - y cuando éstas les hacen involucrarse en el ámbito de la vida social de la comunidad; por una parte, uniendo su trabajo al de otras unidades familiares similares, a través de las conocidas “mingas”⁸⁶ y, por otro, en unión o ligándose a la comunidad misma a través de los trabajos comunales coordinados por las autoridades y a los que están obligados a responder todos aquellos shawi (hombres y mujeres) en edad adulta, es decir, en perfecta situación de formar, si no lo tienen ya, un hogar familiar. Decir también que, aunque dentro de la actividad agraria shawi algunas de las tareas que se desarrollan son más específicas del hombre que de la mujer y viceversa, sin embargo, todos reconocen que la huerta es un espacio trabajado por ambos. De ahí que la diferencia de trabajos según el género, sea un aspecto más importante en lo simbólico que en la práctica. Es cierto que la mujer no realiza la

conducen a los shawi a realizar esos viajes, en muchas ocasiones relacionadas con la “salud”, en otras para la compra y venta de productos, algo que puede generar ciertas envidias y, por tanto, problemas serios entre familias que devengan en enfermedades e incluso muertes de algunos de sus miembros. Por otra parte, servirían de justificación todos los aspectos que conllevan una actitud de distancia y lejanía de los shawi con la población mestiza, transmisión de enfermedades (como la gripe), explotación, vergüenza, menosprecio, incomprensión lingüística, etc... algo que explicaría también una cierta actitud de malestar más que de algarabía por tener que viajar y permanecer en la ciudad. En última instancia pues, aquello que explica que los shawi no muestren públicamente ninguna atracción por sus viajes es un simple pero sobre todo seguro retorno al lugar del que partieron.

⁸⁶ Las “mingas” (*mink'a*, en quechua) son trabajos colectivos de apoyo entre familias emparentadas (consanguíneos y aliados) que en el caso shawi se solicitan, principalmente, para el roce y la tala de árboles, para el cultivo de ciertos productos como el arroz o, en otro ámbito de cosas, para la construcción de las viviendas. Las mingas agrícolas son organizadas e ideadas casi siempre por las mujeres, quienes solicitan el apoyo de sus parientes con unos días de antelación para que éstos puedan asistir. En esos días previos, la mujer pedirá a su esposo que busque algo de comer y ella, por su parte, preparará grandes cantidades de masato que desde bien temprano ofrecerá a sus trabajadores incluso hasta bastante tiempo después de haber terminado ya la labor. Los shawi valoran sobremedida que las mingas cuenten con grandes cantidades de masato, pero también que aporten algo de comida. Mejor si ésta proviene del monte. En el caso en el que no sea así, con frecuencia, la mujer mata y ofrece sus gallinas como alimento. Algo que se reconoce como buen gesto pero que deja una especie de sabor medio amargo en los invitados, quienes al ser preguntados por la hospitalidad de los organizadores de la minga resaltarán este aspecto como una falta de esfuerzo (y un simple interés) por hacer una minga de verdad. Decir, que en el caso de las mingas organizadas para la construcción de las viviendas, son sólo los hombres quienes están invitados. Las tareas de carga de los horcones o de las hojas del techado son para las que más se solicita dicho apoyo. Por último, hay que añadir que el fenómeno de la minga o *mink'a* ha sido especialmente tratado en los estudios sobre el área andina, donde hay numerosos documentos al respecto. Remitimos aquí a la compilación publicada por de E. Mayer y G. Alberti (1974) “*Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*”. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (1974); a textos del propio Mayer [(1970) “Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas”, en F. Fuenzalida (ed.) *El indio y el poder en el Perú*. Lima; IEP:pp.87-152]; a la obra de Peter Gose (2004) *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*, Ediciones Abya-Yala- Quito, donde aparece un análisis del término *mink'a* y de su uso con referencias a autores como Malengreau [(1974) “Comuneros y empresarios en el intercambio”, en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima: IEP:pp.171-205; (1981) “Parientes, compadres y comuneros en Cusipata (Perú)”, en E. Mayer y R. Bolt *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lim; PUCP: pp.110-125] o por citar alguno más, Núñez del Prado (1972) “La reciprocidad como ethos de la cultura quechua”, *Allpanchis* 4:135-154.

conocida como “tumba” de árboles, por ejemplo, actividad que por su naturaleza de fuerza y peligro es realizada en exclusiva por los hombres. Pero en ningún caso ello significa que la mujer no esté presente durante su desarrollo, entre otras cosas porque sólo ella podrá servir el masato necesario para que los hombres puedan desempeñar sin desfallecer su gran esfuerzo. Igual ocurre al contrario, en las tareas que parecen más específicas de las mujeres como la recogida de la yuca, donde es bastante habitual también que se encuentre el hombre que ayuda a extraer las yucas y a limpiar de hierbas el yucal, aunque no a limpiar los frutos ni a cargarlos hasta el hogar. Esta labor es realizada en la inmensa mayoría de los casos sólo por las mujeres, quienes pueden llegar a cargar sobre sus espaldas, sosteniendo sobre sus cabezas, hasta unos cincuenta kilos de yuca por caminos empantanados y a veces también con sus hijos a cuestras. Otra actividad que el hombre no hará más que circunstancialmente en sus salidas al monte o en sus viajes (si no hay mujeres) es servirse el masato. Algo que está reservado exclusivamente al *tacto* y al quehacer de las mujeres shawi⁸⁷.

Muy relacionado con la comercialización de productos que mencionábamos al principio de este apartado y al hilo de la economía y de las actividades desempeñadas por los shawi en la actualidad, está la proliferación en comunidades de pequeñas tiendas denominadas “bodegas”, que dispensan un número muy limitado de productos pero de muy fácil salida dentro de éstas⁸⁸. Dichas bodegas se han incrementado en los últimos años gracias a ciertos programas del Estado que ofrecen dinero en metálico a las familias, como el Programa Juntos⁸⁹. Son regentadas en su mayoría por quienes además, desempeñan alguna de las actividades profesionales que ya citamos más arriba, entre ellos, maestros, principalmente. Lo que hace que el círculo de movimiento monetario sea no sólo muy reducido sino también, podríamos decirlo así, muy “sectario” al estar acentuando más que diluyendo la desigualdad en el acceso de bienes de las familias shawi.

A un nivel algo más elevado - aunque siempre resguardándose de dar una imagen de mejoramiento o empoderamiento económico - están aquellas familias que mantienen una cierta

⁸⁷ La tarea más significativa en la que el hombre ayuda a la mujer en su chacra es aquella en la que se trata de hundir bajo tierra el esqueje de la yuca. El hombre, con ayuda de una especie de lanza o de bastón puntiagudo, hondea la tierra con fuerza para lograr abrir un hueco donde la mujer proceda a la “implantación” de la futura planta de yuca. Así, ésta, nacerá libre de raíces y no con demasiada profundidad, lo que facilitará, sin duda, no sólo su crecimiento sino sobre todo su extracción. Finalmente, puntualizar que el único producto relacionado con los cultivos que siembra, cuida y recoge el hombre en exclusividad es el tabaco (*pinshi*). Algo que tiene que ver, sin duda, con el valor simbólico y ritual del mismo.

⁸⁸ Los productos estrella de estas tiendas son las latas de atún o de pescado, el jabón, las pilas y los cartuchos, indispensables éstos para la actividad de la caza desempeñada por los hombres shawi.

⁸⁹ Sobre el Programa Nacional de Apoyo Directo a los Más Pobres – JUNTOS, más conocido como Programa Juntos, ver en el capítulo 2, “Los últimos cambios sociales”.

actividad comercial basada en la venta de maderas como el cedro americano o la caoba, ambos ya escasos aunque ocurrentes en muchas ocasiones como ingresos extra en un lugar donde la productividad de la tierra es muy limitada y los recursos del entorno escasos y deprimentes. La actividad maderera, en cualquier caso, a no está exenta de críticas y de problemas entre los mismos shawi, quienes en su mayoría miran con mal ojo a quien, argumentando necesidad de hacer una nueva huerta para sembrar y cosechar más yuca, vende las pocas especies que de árboles maderables valorados existen ya dentro del territorio shawi. Sin embargo, la necesidad y la escasez de recursos, una vez más, terminan imponiéndose a la lógica de la ecología y la conservación forestal de ciertas especies. Los shawi argumentan la necesidad de darle a sus hijos mejoras de vida para ceder, entre otros, ante los madereros. Y aunque entre estas mejoras de vida la más exigente debiera ser la de la alimentación, no siempre es ésta la que prevalece y, finalmente, los madereros terminan cerrando sus negocios ofreciendo a cambio de las madereras radios, camisetas, botas, relojes, productos alejados del mundo alimenticio y que son aprovechados en su mayoría sólo por los hombres.

Los productos básicos de la alimentación shawi apenas si superan durante todo el año el dúo formado por el plátano y la yuca. Maíz, frijol, maní o cacahuets, frutas como la piña o la papaya, algunas variedades de papas y productos como el zapote (*Pouteria sapota*) o el caimito, logran alegrar el menú en las épocas en las que los hay, sin embargo, hasta la escasez de estos productos es hoy algo reseñable, lo que complica enormemente y hace difícil, muy difícil, vivir en algunos lares del territorio shawi. El escaso movimiento monetario les impide a muchos la compra de alimentos enlatados fáciles de transportar y de larga conserva en las comunidades. La cría de animales como la gallinas o los cerdos también exige un esfuerzo si se quiere engordarlos, aunque, en cualquier caso, ni uno ni el otro son alimentos que gocen de muy buena prensa entre los shawi que los consumen sólo si es a través del ofrecimiento de otra persona. En muchas ocasiones, sólo en casa de los profesores y de los mestizos se comen gallinas y carne de cerdo. Los shawi prefieren vendérselas a ellos y usar el dinero obtenido para comprar cartuchos y probar suerte en el monte⁹⁰.

Así, entre los shawi, los motivos de escasez de recursos son algo que motivan infinitas conversaciones. Algo siempre presente. Su territorio, expuesto a las actividades de diferentes frentes desde el siglo XVII, ha sufrido enormemente en cuanto a la explotación se refiere. El reagrupamiento

⁹⁰ El hecho de tener gallinas y cerdos y no alimentarse de ellas es algo comúnmente criticado por todas las instituciones exteriores que llegan a las comunidades shawi. También por los propios shawi profesionales con poder adquisitivo quienes se quejan constantemente de que sus hermanos prefieran morir de hambre y alimentarse sólo a partir del masato teniendo gallinas para matar y alimentar a sus hijos. Pero lo cierto es que los shawi, en general, no consideran a la gallina un “alimento”. Para ellos la carne es la que proviene del “monte”. Las gallinas, por lo general, son animales criados para su venta. Igual ocurre con los cerdos, que al alimentarse básicamente de los excrementos que halla en torno a las comunidades, son más estigmatizados si cabe que las gallinas que, al fin y al cabo, son aceptadas cuando son compartidas por otros.

en comunidades y la proliferación de éstas, la actividad de las madereras, la extracción del barbasco y de otras materias como la leche caspi, la shiringa (*Hevea*) o caucho o la penetración actual de las petroleras son entre otros, los motivos que se arguyen para probar que los animales se han alejado de los centros tradicionales de caza de los hombres. Por eso, hoy, éstos, se ven obligados a caminar durante días si quieren al menos tener alguna tentativa de suerte. Los hombres shawi, natos cazadores, apenas se sientan motivados para salir al monte, y la carne de animal es cada vez más un auténtico lujo al que se accede en muy pocas ocasiones, incluso es más fácil comerlo en la ciudad que dentro de las comunidades. De igual manera, cochas y ríos, víctimas de pescas descontroladas y con venenos, no son hoy una fuente rica de alimento sino más bien una dificultad añadida al desarrollo de estos pueblos, ya que el cauce desigual que tienen durante todo el año supone una gran limitación en la comunicación de los shawi con los centros urbanos e incluso entre sus propias comunidades. La consecuencia más directa, inmediata y perceptible de todo esto, es la ingesta masiva de masato. Algo que rebasa empero el mero ámbito de la alimentación y que, entre otras cosas, sustenta con vivacidad la idea de que la caza nunca volverá a ser como la de tiempos pasados.

Capítulo 2. La vida social y política

- **Parentesco**
- **Organización comunal**
- **La noción shawi de justicia**
- **Las relaciones con los awajun y shiwilu**
- **Los últimos cambios sociales**

Parentesco⁹¹

La adscripción de los shawi a cada una de las tres cuencas que ocupa su territorio – Cahuapanas, Sillay y Paranapura - es afín con una preferencia elevada por la elección de cónyuges residentes lo más cerca posible. Es decir, la mayoría de alianzas matrimoniales shawi se establecen entre un hombre y una mujer cuyo grupo local de nacimiento se encuentra situado en las orillas del mismo río⁹². Lo que debe hacer frente, sin embargo, a la que sería la segunda característica del sistema de parentesco y alianza shawi: la prohibición estricta de matrimonio con primos de primer grado, desaconsejando incluso la alianza con primos de segundo grado. En términos shawi, esta característica se podría describir como la interdicción de casarse entre *quëmobirosa*, concepto que se podría traducir por “consanguíneo”, y la posibilidad de alianzas entre *nisharosa*, todos los demás sin un vínculo parental. Esta pauta que aparece en otros grupos de la región adyacentes como los candoshi, los shapra o los shiwilu, es estrictamente respetada. Pero a estas dos características se le agregan alguna más: la residencia post marital uxorilocal, respetada en la inmensa mayoría de los casos; la poligamia, en particular sororal, poco frecuente pero no por ello inexistente; y lo que la monografía de Aldo Fuentes (1988:118-119) nombra alianzas redundares, y que Alexandre Surrallés, en su aportación al estudio del parentesco y de las dinámicas poblacionales shawi, denomina alianzas redobladas, que significa la alianza repetida entre un grupo de hermanos, reales o clasificatorios, con un grupo de hermanas, reales o clasificatorias⁹³. Valga decir que, en mi opinión, este fenómeno, tan importante para caracterizar el parentesco shawi y concordante con los sistemas de parentesco de los diferentes grupos de la región, parece sin embargo desdibujarse en los últimos decenios. Pero, lastimosamente, nuestro trabajo no ha enfocado dicha cuestión ni tampoco la etnografía precedente sobre los shawi ofrece datos cuantitativos sobre el alcance del fenómeno del redoblamiento⁹⁴.

⁹¹ Los datos que se ofrecen a continuación pertenecen, en su mayoría, al trabajo conjunto que realicé con Alexandre Surrallés en el marco del Informe Antropológico sobre Territorialidad Shawi citado en la Introducción. Dicho informe no ha sido aún publicado; agradezco de nuevo aquí a Surrallés el haberme facilitado y autorizado su uso y reproducción.

⁹² Nancy Ochoa (2008:120) estima que un 80% de las alianzas se establecen entre miembros de una misma cuenca.

⁹³ Nancy Ochoa estaría de acuerdo con este análisis y con la importancia del redoblamiento de la alianza cuando dice por ejemplo: “La préférence matrimoniale va aux groupes de familles résidant dans une même région géographique, dans le bassin d’un torrent ou d’un fleuve. Il existe toutefois une tendance qui fait que des frères se marient avec des sœurs d’une autre famille et, par la même occasion, s’établissent des relations de compérage entre ces deux groupes. C’est ainsi qu’avec le temps se constitue un groupe résidentiel de personnes étroitement apparentées dont les membres partagent les produits et s’entraident réciproquement. Cette situation peut également être source de conflits.” (Ochoa 2008:119).

⁹⁴ Alexandre Surrallés (2010) realizó una muestra reducida pero no por esto menos significativa, que arroja ciertas cifras en relación a la profundidad, forma y extensión del redoblamiento de la alianza shawi en la actualidad. La muestra comprendía la totalidad de alianzas de dos grupos locales del medio Sillay, que nombró A y B. El número de alianzas analizadas fueron 14 del grupo local A y 18 del grupo local B, es decir un total de 32 alianzas. El estudio genealógico de los individuos concernidos por estas alianzas le permitió identificar figuras de redoblamiento para 16 del total de las alianzas, es decir por un 50% de ellas, el mismo porcentaje para los dos grupos locales. De las alianzas redobladas, 5 respondieron a una figura de redoblamiento elemental donde dos hermanos (del mismo sexo o sexo diferente) se casan con dos hermanas, sin ningún caso de poligamia sororal que puede ser vista en este contexto como una forma de redoblamiento de este tipo. De igual manera, se encontraron también 11 alianzas redobladas cuya figura vinculaba a

En cualquier caso, la ceremonia del matrimonio que consiste en unas largas negociaciones entre los parientes de los novios indica en efecto que, más allá de un asunto interpersonal, el matrimonio es una alianza de grupos. En estas conversaciones que pueden prolongarse durante días, el pretendiente acude a la casa de la novia acompañado de sus padres y otros parientes que puedan interceder favorablemente. Los padres y parientes de la novia intentarán encontrar antecedentes en la conducta del novio o de sus parientes que pudieran desaconsejar la alianza. En realidad es una ocasión para examinar el conjunto de relaciones existentes entre las dos familias y que deben ser, sino solucionadas, como mínimo mejoradas. Cuando las familias se han puesto de acuerdo, se procede al acto de “entrega” que consiste simplemente en que los novios se den la mano y se dejen aconsejar sobre su vida futura, después de lo cual el nuevo marido ya puede trasladar sus pertenencias e instalarse en la casa de los padres de la novia⁹⁵. Hace solo cincuenta años no eran los padres de la novia que entregaban la hija sino el propio curaca, que no dejaba de ser, claro esta, un pariente, hecho que demuestra que esta participación de las familias es cada vez menos intensa debido a la progresiva emancipación de los jóvenes.

La importancia del parentesco ritual puede ser vista también como una forma de colmar la inexistencia de vínculos parentales en uniones que no son redobladas. Así es normal que el compadrazgo (*compa'*), una manera de crear lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad y que resulta esencial, por ejemplo, a la hora pedir ayuda para levantar una vivienda o hacer una nueva chacra, asocie dos hombres sin vínculos entre ellos pero casados con dos hermanas y por lo tanto co-residentes por la uxorilocalidad postmarital. Dicho de otra forma, un vecino siempre debería ser un pariente y cuando no lo es se crea un vínculo parental ritual para que lo devenga.

Esto nos introduce en la dimensión espacial del parentesco shawi. Idealmente, un grupo local tiene su origen en una pareja que acoge a un yerno que se instala por uxorilocalidad en la casa de esta pareja. Este yerno no será en ningún caso miembro del mismo grupo local porque está prohibida la alianza entre primos y todos los hijos residentes en un mismo grupo local son hermanos o primos. Esta primera relación facilitará el contacto entre los hermanos y hermanas de los dos recién casados, gracias a las visitas frecuentes de unos y de otros se producirán. A la larga estos contactos promoverán matrimonios motivados también por el hecho que entre estos dos grupos de hermanos no existirá prohibición matrimonial alguna y que dada la extensión de estas prohibiciones tampoco

primos o tíos, 7 en el grupo A y 5 en el grupo B. A pesar de que la encuesta genealógica fue realizada sin medios informáticos y recopilando a muy poca profundidad, Surrallés concluyó que se podía pensar que estas cifras y, por lo tanto, el porcentaje total sería más elevado. “El resultado es - concluye - sin ser masivo ni producir cadenas de redoblamiento muy extendidas, suficientemente indicativo de una búsqueda del sistema por una reproducción de una alianza anteriormente concluida entre dos parientes, es decir de una estrategia colectiva que puede determinar las opciones de los individuos” (Surrallés 2010).

⁹⁵ Se darán algunos datos más sobre el ritual del matrimonio en el capítulo 7.

quedarían muchas posibilidades más. Tendremos pues, desde el punto de vista territorial y considerando la uxorilocalidad, que progresivamente hermanos de un grupo local A viviendo con hermanas del grupo local B en la casa de estas. Al mismo tiempo los hijos del grupo local B inician un proceso similar. Como no sucede, al menos hoy en día y de forma significativa, el intercambio de hermanos y hermanas como pasa en grupos vecinos como los kandozi, los hermanos del grupo local B se instalarán a vivir con las hermanas de un tercer grupo local, el C. El círculo se cerraría, siguiendo este modelo, cuando los hijos del grupo local C se aliaran con las hijas del grupo local A y se instalaran a vivir con ellas. Estos círculos se producen entre grupos que viven en una misma cuenca en una proporción muy importante, como ya hemos señalado, lo que explicaría la importancia de la identidad de “cuenca” particularmente intensa en la historia del pueblo shawi. Sin embargo, una proporción de alianzas se hacen también entre personas de cuencas diferentes lo que permite a su vez mantener un sentido de pertenencia al colectivo shawi en su conjunto. Añadir, que cuando estas parejas empiecen a tener hijos, pronto dejarán la casa del padre de la novia para ocupar una nueva casa separada pero en el espacio del mismo grupo local. A cabo de unos años, la generación de los padres habrá desaparecido o sino envejecido, la productividad de los espacios territoriales menguado y el sentido social de la existencia de estos grupos locales desaparecido. Esto dará nacimiento progresivamente a un nuevo grupo local, situado cerca del grupo local original o sino entre los grupos locales originales de los miembros de este nuevo grupo local que estará formado por el conjunto de las dos fratrías casadas entre sí y su descendencia. Conviene recordar que por las leyes de prohibición del incesto los miembros de esta descendencia no podrán casarse entre sí. Cuando lleguen a la edad adulta, emprenderán a su vez otra dinámica con dos nuevos grupos locales, los hijos por un lado y las hijas por el otro.

Cuadro 1. Terminología de referencia de los parientes principales en shawi ⁹⁶

Consanguíneos (quēmobirosa)	
[1] Tata mashu [7,8]	FF, MF
[2] Mama paya [7, 8]	FM, MM
[3] Tata [5, 6]	F
[4] Mama [5, 6]	M
[5]Huinaue [3,4]	S, D
[6] Shiahua (m), a'miahua (f) [1,2]	SS, SD, DS, DD
[7] A'pi	FB, MB
[8] Ashiya'	FZ, MZ
[9] Ia' (m)	B, FBS, FZS, BS, MBS, MZS, ZS
[10] Ioio'n (f)	Idem [11]
[11] Oshi' (m)	Z, FZD, FBD, BD, MZD, MBD, ZD
[12] Cai' (f)	Idem [13]
Aliados (misë)	
[13] Saahue (m)	W
[14] Soiahue (f)	H
[15] Miehue (m)	WF, WB, DH, SH
[16] Shisha (f)	HF
[17] Ashato	WM, HM
[18] Imorohue (m)	WZ, BW
[19] Imorohue (f)	HB, SH
[20] No'ta (f)	HZ, BW

Un análisis sucinto muestra como la terminología de parentesco promueve una dinámica de ocupación del espacio como la descrita más arriba (ver en el cuadro los términos de parentesco principales y un esbozo de las posiciones que designan). La terminología de parentesco shawi, de acuerdo con las terminologías de otros pueblos vecinos establece una distinción fundamental entre consanguíneos (*quemöbirosa*) y los demás (*nisharosa*). Estos últimos, sin embargo, se pueden convertir en aliados, gracias a un matrimonio, para luego pasar a llamarse de manera genérica *mi'së*, término que se podría traducir como “aliados” o “afines”. Al interior de estas dos grandes categorías que se establecen después de la alianza, es decir los consanguíneos *quemöbirosa* y los aliados *mi'së*, y dejando a parte los términos que designan una relación interindividual, nos encontramos con un

⁹⁶ Elaborado por Alexandre Surrallés a partir de Fuentes 1988:142-145 En cada línea se indica el número de identificación del término, el término en la primera persona del singular, el sexo del locutor cuando este es pertinente, el número de identificación del término recíproco en algunos casos y los parientes mas cercanos designados por el término.

cuadro extremadamente sencillo que reagrupa básicamente a todos los parientes colaterales por un lado y a todos los aliados de estos colaterales por el otro, al más puro estilo de una terminología hawaiana, como se la conoce en la teoría antropológica del parentesco. El carácter global de estos términos de parentesco refleja los que ya hemos avanzado: una concepción también global de la alianza, entendida no sólo como un acuerdo entre dos individuos, sino como un acuerdo entre dos parentelas. La terminología corrobora que la alianza se concibe en buena medida redoblada y orientada, para los hombres, hacia las hermanas de la esposa del hermano. En la práctica, esta concepción global de la alianza está constituida por la suma de varias alianzas interindividuales establecidas entre dos grupos de hermanos y hermanas, en un contexto donde conviene mantener un espesor genealógico mínimo para facilitar las alianzas, pero que permita determinar por lo menos unas unidades exógamas, sin necesidad de recurrir a la filiación o a las categorías de descendencia. Este punto, común con otros grupos de la región, necesita que los shawi no establezcan unas genealogías profundas, ni en verticalidad ni en lateralidad - es poco frecuente que un shawi se acuerde del nombre de sus bisabuelos, por ejemplo -, para que los vínculos genealógicos con los primos de segundo grado puedan ser relegados. La trama genealógica es substituida por la noción de edad relativa, muy presente en la insistencia de la terminología shawi, que en este caso se parece a la shiwilu, en notar la posición mayor-menor dentro del grupo de hermanos en particular y a toda posición parental en general, añadiendo para ello los sufijos *masho* y *hua*, que significan “mayor” y “menor” respectivamente, a los términos. En definitiva, nos encontramos con una terminología shawi extremadamente globalizante que permite una simplificación de los cuadros clasificatorios, desdibujar las coordenadas genealógicas, solo marcadas por los sufijos de edad relativa, y propiciar así la reconversión de parientes lejanos en posibles cónyuges, es decir, redefinir los límites exogámicos de forma rápida y constante.

En conclusión, los shawi, tienen prohibido el matrimonio con los primos, lo que significa que los grupos locales son exógamos. Sin embargo, existe una preferencia por cónyuges residentes en un grupo local cercano, es decir de la misma cuenca. Esto explica la importancia de la identidad de cuenca al interior de la identidad global shawi. Sin embargo, conviene subrayar que las cuencas no son tampoco autárquicas desde el punto de vista de la reproducción social porque una de cada cuatro alianzas se establecen entre personas de cuencas diferentes. Así que en la medida que como hemos demostrado la alianza se concibe al interior de una estrategia colectiva que incumbe al conjunto de hermanos reales y clasificatorios, se puede decir que todos los miembros de todos los grupos locales shawi son potencialmente necesarios para permitir la pervivencia del sistema. El grupo local es el punto de contacto entre el sistema de alianzas y parentesco por un lado, y las formas culturalmente

constituidas de utilización colectiva del medio ambiente para la subsistencia. En la medida que esto es así, los shawi, necesitan el conjunto del territorio para su supervivencia como pueblo⁹⁷.

Organización comunal

En el territorio shawi conviven dos sistemas de organización socio-política bajo los que se rigen la inmensa mayoría de sus pobladores: un sistema jerárquico y de centralización comunal, implementado por las misiones jesuitas en el siglo XVII y que se ha mantenido tal cual, prácticamente, hasta su modernización en los años '70, y un sistema de organización tradicional sustentado en las relaciones de parentesco y en las normas de residencia shawi de las que ya hablamos en los apartados precedentes⁹⁸. La coexistencia de estos sistemas organizativos tiene varios efectos que merecen la pena ser señalados. En primer lugar, esta estructura “dual” socio-política tiene como resultado una clara falta de definición en las funciones que desempeñan los “cargos” o “autoridades” llamadas comunales; unas funciones y unas autoridades que se solapan con aquellas que, de manera tradicional y según la perspectiva shawi, son y sustentan ya de por sí algunas personas de prestigio que están presentes invariablemente en los ámbitos de tomas de decisiones. Nos referimos, por ejemplo, a hombres o mujeres ancianas o a los médicos o chamanes conocidos por el nombre de *pënoton*. En segundo lugar, cabe decir que la convivencia entre un sistema jerárquico, centralizador y comunal con un sistema tradicional, provoca no pocos desencuentros en el ámbito de aplicación de las leyes, desencuentros debidos a la existencia de una justicia “tradicional” shawi que no siempre casa con la aplicación y el deber definidos por el sistema de justicia nacional. La “justicia shawi”, como veremos más adelante, está definida para ser aplicada y respetada básicamente en el interior de su sociedad, y no en pocos casos se vuelve incomprensible e intraducible a los lenguajes legislativos que manejan las instituciones nacionales de justicia. En otros casos, lo que ocurre es que estas mismas instituciones no encuentran ninguna razón jurídica que les permita solucionar los conflictos a los que se enfrentan los shawi, como ocurre, por ejemplo, en las acusaciones de muertes por brujería.

Los misioneros jesuitas, basándose en el modelo andino de autoridades, introdujeron entre los shawi como entre muchos otros pueblos de la región, una serie de cargos civiles y eclesiásticos

⁹⁷ Aunque para este trabajo no sea tan trascendental, esta última conclusión sí lo es, a toda vista, para los shawi, pues en ello queda justificado en parte la necesidad de mantener y de que se reconozca así la totalidad de su territorio. Este era el fin al que pretendía llegar el Informe Antropológico sobre Territorialidad Shawi, y así, quedó demostrado.

⁹⁸ Esto es un hecho bien atestado por la etnografía shawi, como lo demostraría esta cita de un texto de Nancy Ochoa (Ochoa 1993:197): “La organización social y política (shawi) esta basada sobre las relaciones de parentesco. Las relaciones sociales de producción, la coresidencia y la distribución de los excedentes mediante el sistema de reciprocidad se definen en función de los derechos y responsabilidades que determinan las normas de parentesco. Esta forma de organización coexiste con el principio jerárquico y centralizado que probablemente se impuso durante el S.XVI”.

gracias a los cuales podían seguir manteniendo su influencia entre la población nativa de las reducciones. A la cabeza de este sistema de cargos se encontraba el Curaca, nombrado por el misionero teniendo en cuenta muchas veces los criterios de prestigio que algunos hombres ya tenían en el conjunto de grupos locales que conformaban los indígenas. El Curaca, era ratificado por el gobernador de Maynas y tenía subordinado a él un alguacil o policía que velaba por el cumplimiento de sus mandatos y, por ende, de los mandatos misionales. Para ello, contaba con un número de "fiscales" y "fiscalillos" encargados de controlar esencialmente "la observancia de un comportamiento acorde con las normas de moral cristiana" (Fuentes 1988:104).

Pues bien, hasta pasada la mitad del siglo XX, el sistema de autoridades shawi contaba prácticamente con estos mismos cargos: Curaca, Capitán, Alcalde, Tesorero, Teniente y varios Policías, entre ellos un Sargento, un Cabo y varios Policías menores. Todas las autoridades portaban (y las actuales las portan también hoy) una vara de madera semejante a la de los "varayos" andinos que eran entregadas por las autoridades salientes en una ceremonia que hasta el día de hoy se lleva a cabo el primero de Enero. El Curaca era la máxima autoridad haciendo veces de intermediario y de juez en los conflictos que suponían una ruptura en la convivencia pacífica de las gentes. El Alcalde organizaba los trabajos de la comunidad, las limpiezas de las zonas comunes, el mantenimiento de las trochas, etc. El Capitán, jefe de los policías, disponía la manera en la que éstos debían hacer llegar los mensajes del Curaca a las gentes del pueblo y viceversa, sirviendo además, de mandatarios y vigilantes en el cumplimiento de los diferentes castigos que eran ordenados según qué actos transgresores. Finalmente, el Tesorero era el encargado de cuidar la iglesia, así como de guardar los objetos litúrgicos de ésta (Fuentes 1988:106).

Ante los nuevos frentes sociales y políticos que renuevan la escena de la región a partir de la segunda mitad del siglo XX, con la promulgación de la ley de comunidades y la acción de SINAMOS⁹⁹, el sistema de autoridades queda reducido a las figuras de un Agente Municipal¹⁰⁰, un Teniente Gobernador¹⁰¹, que sigue manteniendo bajo su mando a un número de entre 4 y 6 Policías y un Apu o *Hu'an*, la figura renovada del Curaca y que los shawi consideran que representa, sin embargo, su verdadero y tradicional jefe. El *Hu'an*, está así, por encima del Teniente Gobernador y del Agente, y ambos le deben obediencia y respeto siendo él quien porta la última palabra en las cuestiones transcendentales que se pongan a debate en la vida de las comunidades. Todos los cargos son renovados anualmente, como ya dijimos, en un acto ceremonial, donde se procede a discutir el papel que han desempeñado durante su mandato. Dado el caso, se proponen nuevos cargos o se les

⁹⁹ SINAMOS, Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, creado por Velasco Alvarado en los años '70. Sobre SINAMOS puede consultarse Browman 1979.

¹⁰⁰ Equivalente al anterior Alcalde.

¹⁰¹ Que vendría a aunar las funciones de los antiguos cargos de Curaca, Teniente y Capitán.

pide a los que ya lo sustentaban que se mantengan en él hasta el próximo año. Mujeres, hombres, jóvenes, pero sobre todo los más ancianos son escuchados con detenimiento. Y cada autoridad asume como propios los logros o fracasos enfrentados durante sus mandatos. Los conflictos entre familias no quedan ajenos a todo esto y, en muchos casos, la elección o el rechazo de una autoridad no responde sino al reconocimiento de prestigio y de poder que uno y otro hombre muestra dentro de los grupos parentales¹⁰².

A todo este sistema, hay que añadirle además, algunas figuras que han ido ganando importancia según los shawi han ido entrando en la dinámica política y social de la región. Por ejemplo, en lugares como Santa María de Cahuapanas, en Palmiche o en Pueblo Chayahuita, donde la Iglesia ocupa un lugar importante en la vida ceremonial de sus gentes, la figura de la autoridad eclesiástica sigue siendo central en la organización de la vida social, y no sólo desde un punto de vista de lo religioso y ceremonial. Estas personas, formadas por los misioneros en las ciudades, adquieren un papel relevante en la toma de decisiones de la comunidad, son requeridos para solucionar problemas a nivel familiar y están siempre presentes en cualquier conflicto. Su relación con el mundo exterior y, por lo general, su avanzada edad, le hacen ganar en prestigio.

Otras figuras importantes en la actualidad, son también el maestro o el profesor y los representantes de los puestos de salud allí donde los hay. Todos ellos han sido elevados a figuras de autoridades por considerar vital para el mundo de las comunidades su capacidad para relacionarse (en castellano) con los diferentes frentes externos. También son reclamados como mediadores de los conflictos internos que deben resolverse en la vida de las comunidades. Por su parte, la mujer, aunque su representación sea aún más simbólica que real, aparece hoy más que ayer reconocida en la vida organizativa y social de las comunidades, pero su cargo más habitual sigue siendo el de Presidenta del Club de Madres. Este cargo, es el que organiza la vida comunitaria de las mujeres, el que ordena sus trabajos de apoyo a la comunidad (limpieza de zonas comunes, por ejemplo) o las acciones que se llevan a cabo en los colegios o en las instituciones de salud. La Presidenta del Club de Madre es elegida igualmente por un año, y es un cargo exclusivo para el ámbito femenino, aunque su voz se deja escuchar con bastante atención en las reuniones que consideran cuestiones generales de la comunidad y donde la mayoría de los invitados son hombres. Pero como autoridad, la Presidenta del Club de Madres, cuenta con un turno de palabra expreso en estas reuniones como representante de la opinión de las mujeres.

¹⁰² Y decimos hombres porque hasta la actualidad sólo ellos ocupaban estos cargos. Aunque como ya se señaló, tengamos la excepción de Cecilia Pizango, mujer que sustenta el cargo de *Hu'an* dentro de la Comunidad Nativa de San Jorge adyacente a la capital distrital de Balsapuerto. Cecilia es una muestra del proceso de integración y valoración de la mujer dentro del sistema organizativo político shawi, y de la adecuación a los nuevos sistemas de organización nacionales en los que se prima, igualmente, la participación femenina en el mundo de las tomas de decisiones.

Por último, cabe decir que aunque el sistema jerárquico o centralizado de autoridades se reproduce de igual manera por todo el territorio shawi, goza de una mayor importancia y visibilidad en las poblaciones con mayor concentración de grupos residenciales, o lo que es lo mismo, allí donde hay una menor dispersión de grupos y la influencia del sistema nacional es más acentuado. Es el caso, por ejemplo, de Santa María de Cahuapanas o Balsapuerto, ambas, como ya sabemos, capitales de sus distritos. Pero en los núcleos que concentran menor población, el sistema de autoridades regulado por la presencia de un Teniente, un Agente y el *Hu'an*, está claramente solapado por el sistema tradicional de organización en el que las resoluciones de problemas y las relaciones sociales se rigen, básicamente, por las normas subyacentes al parentesco. Quiere ello decir que las funciones entre las diferentes autoridades apenas si están, en realidad, definidas, superponiéndose en la mayoría de los casos. Los cargos se apoyan, generalmente, en criterios de reputación y de prestigio de ciertas personas dentro de los grupos locales, donde priman los lazos de parentesco y compadrazgo y, en definitiva, todos los cargos están sometidos al sistema mismo que rige o regula la convivencia y la organización tradicional shawi: su patrón matrilocal de asentamiento, sus relaciones de parentesco y la importancia que tienen los ancianos pero sobre todo el *pënoton* para la organización de las relaciones sociales, en las que su posición de prestigio, aún no siendo siempre reconocida abiertamente, es más real y efectivo que el de cualquiera de las autoridades antes mencionadas. Recogemos a este respecto la idea de Aldo Fuentes que toma como ejemplo Pueblo Chayahuita:

“La distinción entre autoridad política y gobierno local es ajena al sistema conceptual nativo; hay, por consiguiente, un frecuente traslape y confusión de funciones entre el teniente gobernador y el agente municipal, lo que, como vimos, viene desde muy atrás. En términos de jerarquía, en Pueblo Chayahuita ambos cargos aparecen equiparados, lo que es más bien expresión del hecho de que los cargos se reparten entre representantes de los grupos locales de parentesco residentes en la comunidad”¹⁰³.

La noción de justicia shawi

Los shawi basan la resolución de muchos de sus conflictos en una idea de la justicia pensada “hacia dentro”, es decir, que se adopta para resolver problemas entre ellos a través de la manipulación de los elementos tradicionales que definen la organización política y social shawi: normas residenciales, prohibición de incesto, castigo del adulterio, etc.... Sin embargo, junto a esta justicia “hacia adentro” se encuentra aquella a la que en determinadas ocasiones se acude (o se enfrenta) en base al mantenimiento de elementos más “modernos”; aquellos que definen la justicia

¹⁰³ Fuentes 1988:107.

del sistema nacional y a la que, por supuesto, los Shawi se enfrentan en un movimiento, esta vez, “hacia fuera”. Así concebida, la justicia shawi, está a cargo en una primera instancia del grupo familiar, es decir, son los corresidentes los que participan en primer lugar en la imposición de una sanción o castigo, dependiendo siempre de la gravedad de los mismos (Ochoa 1993:200). En segundo lugar, la justicia es requerida a las autoridades comunales, al *Hu'an*, a través del Teniente Gobernador. Y si la resolución del conflicto no satisface a alguna de las partes, entonces se acude a la justicia regida por las instancias nacionales representadas en la zona, el Alcalde distrital, el Juez de Paz (dos en la zona shawi, uno en Santa María y otro en Balsapuerto), la Policía nacional (presentes en San Lorenzo y Yurimaguas) o si el caso lo mereciera, hasta instancias superiores como el Gobierno Regional.

Los conflictos que se resuelven a nivel familiar son aquellos que están relacionados, principalmente, con cuestiones matrimoniales, como el abandono de esposas o el maltrato a mujeres, el abuso de hijas o sobrinas, o también, en caso de abandono del hogar por parte del hombre. Todas estas cuestiones se tratan en el seno de las familias, y, normalmente, con el “consejo” de las personas de más edad de las mismas se llega a subsanar el conflicto. El “consejo” hace aquí las veces de “ley”; una especie de imposición sosegada y dócil, si se quiere, que posee un gran cariz de obligatoriedad y dureza debido al valor que se le otorga en el sistema organizativo tradicional a estas personas ancianas que actúan como auténticas autoridades. Cuando los problemas enfrentan a varios grupos locales, se recurre con frecuencia a las figuras del Teniente y del *Hu'an* para poner remedio a enfrentamientos. Se trata aquí de cuestiones vinculadas con los límites entre las huertas o chacras, con la molestia que producen los animales que se crían en las viviendas (gallinas, cerdos, patos) sobre el uso indebido de trochas o, por ejemplo, por el uso de venenos para pescar algo prohibido desde hace ya algunos años. Finalmente, están aquellos problemas o conflictos para cuya resolución se busca la intervención de un chamán. A este respecto, decir que uno de los problemas que enfrentan con mayor frecuencia a las gentes shawi entre sí, pero también con otras etnias vecinas como los awajun o los shiwilu, son las acusaciones cruzadas por brujería. Esta situación provoca verdaderas tensiones entre los grupos familiares y, en no pocas ocasiones, incluso, dentro de un mismo grupo y entre parientes. Lo que conduce a las partes a buscar soluciones que les permitan salir de un estado que podríamos definir como de auténtica desesperación; enfermedades y estados calamitosos resultado del mal que alguien ejerce sobre uno mismo a través del poder del virote de un brujo. Lo veremos con más detenimiento en el capítulo 10. Pero valga decir aquí simplemente que los shawi recurren con bastante frecuencia a chamanes para que les ayuden a desvelar la identidad del culpable que está provocando el sufrimiento sobre él o sus familiares. Ante el desvelamiento de

éste y del por qué de sus ataques, se decide tomar una u otra acción como respuesta o venganza. Cuando la venganza se hace efectiva y se da muerte a quien se considera entonces culpable de brujería, los shawi, reclaman justicia con frecuencia al sistema nacional. Por un lado, lo hacen los familiares del muerto por su evidente hecho de muerte, considerado por ellos un asesinato sin pruebas ni argumentos que validen una acción contra él. Pero, por otro lado, también reclaman justicia los que se han visto abocados a llevar a cabo la venganza matando a quien se supone que antes ha matado a su familiar, pues consideran que sólo se han servido de su derecho a defenderse de los ataques de los brujos, algo que tradicionalmente puede ser aceptado. Aunque no sin reparos, como veremos (ver capítulo 9). De ahí que la práctica de dar muerte a sus enemigos no siempre se haga efectiva entre los shawi. Es ésta una acción que, en cualquier caso, ellos mismos atribuyen como habitual a los awajun. Pero mentiríamos si dijésemos que no se hace ni se ha hecho en ningún caso a lo largo de su historia, algo que esta misma desmiente en demasiadas ocasiones. Así, muchos shawi, acuden actualmente a la Policía Nacional denunciando acusaciones o persecuciones porque se les creen practicantes de brujería. Y ante esto, la Policía Nacional, poco puede hacer. En muchas ocasiones se les persuade para que salgan de las comunidades durante un tiempo y esperen a que los ánimos se calmen entre las familias. Sólo así, el acusado quedará con vida, y algún día podrá volver a ocupar su antigua vivienda allí donde mismamente, quizás, fue acusado; acusado, puede que incluso por sus propios parientes. Pero muchos no vuelven, y se encuentran abocados a vivir como desarraigados en las ciudades con miedo de ser asesinados. En este sentido, la ciudad de San Lorenzo del Marañón, es un refugio de shawis involucrados en algún episodio de brujería. Bien como víctimas, bien por haber sido calificados como verdugos. En su mayoría, quienes han sido calificados como brujos, se defienden diciendo que simplemente practican la medicina, algo que siguen haciendo en las ciudades, en muchos casos, con shawis venidos de las comunidades expresamente para ellos. Sin embargo, su miedo a ser atacados con armas de fuego - antes las que sus conocimientos y viotes no tendrían efecto - les hace permanecer en la ciudad, o en el mejor de los casos, en las riberas de los ríos, alejados de las comunidades.

Añadir, que los conflictos que ocupan de manera más intensa y también más dilatada en el tiempo a los shawi, son aquellos que mantienen con sus vecinos. Entre estos, los awajun, con quienes comparten, como vimos, parte del territorio que ocupan. El awajun es para el shawi el emblema de su otredad, y sobre su figura hace recaer ciertos comportamientos y actitudes que les hacen eternos rivales. También sitúan frente a ellos a los shiwilu, a quienes les unen sin embargo una trayectoria guiada por la influencia de los misioneros.

Las relaciones con los awajun y los shiwilu¹⁰⁴

El territorio shawi se encuentra franqueado por los territorios del pueblo shiwilu y el pueblo awajun (ver mapa 5) lo que hace que, tanto uno como otro, formen parte esencial de su mundo de relaciones. Los shawi se sienten profundamente diferentes a los awajun y con cierta cercanía y familiaridad a los shiwilu. Admiten de los primeros su conocimiento sobre algunas plantas medicinales con alto valor preventivo y curativo, y como los shiwilu, miran con respeto y temor el poder con el que las manejan y se benefician de ellas. Los shawi consideran al pueblo jíbaro vengativo y guerrero; defensores a ultranza del bienestar familiar y comunal aunque para ello deban poner en juego sus vidas y la de quienes encuentren en su camino. Los nombran *Quëgma'* o *Quëma'* (pronombre personal de la segunda persona)¹⁰⁵, ó también *Auca* (guerrero, en quechua), clasificándoles como “salvajes” e “infieles”, contraparte de aquello que son también los shiwilu, quienes deben esta denominación, por cierto, a los shawi, a los *otros* indios cristianos¹⁰⁶.

Como ya dijimos más atrás, dentro del territorio shawi se encuentran hasta siete comunidades con presencia awajun; sus tierras además, sirven de frontera entre los dos grupos dentro del espacio delimitado por el Distrito de Cahuapanas (ver mapas 4 y 5). Aunque no son muchos, algunos awajun conforman familias con shawis a través de lazos de parentesco esencialmente “ritual”; los matrimonios mixtos no abundan, y al ser los hombres quienes más tienden a reunirse con mujeres no shawi, al hacerlo, quedan fuera de los límites propios de las comunidades shawi, pues bien se asientan en torno a la familia de la esposa, o simplemente, de forma independiente, como “vivientes”, preferentemente en territorio awajun. Cabe mencionar a este respecto, que dentro del territorio shawi del Datem hay una comunidad, San Ramón de Sinar, situada entre el Cahuapanas y el Sillay, donde predomina el awajun por encima del shawi, lo que le otorga, a dicha comunidad, una significación especial dentro de las dos cuencas. San Ramón se sitúa en un *más allá* que adquiere

¹⁰⁴ A continuación, sólo se darán detalles más o menos generales de las relaciones entre los shawi y sus principales grupos vecinos, los shiwilu o jeberos, y los aguaruna o awajun. A lo largo de todo este trabajo, sin embargo, se irán matizando e irán apareciendo otras más concretas en función del argumento que sostiene el mismo.

¹⁰⁵ En realidad, el pronombre de segunda persona del singular en shawi es simplemente *quëma* (*këma*). A los awajun se les nombra con esta misma palabra pero acentuándola o reforzándola en su pronunciación, de ahí que, en ocasiones, se transcriba como *quëma'* o *këma'*, que viene a significar al mismo tiempo “salvaje”.

¹⁰⁶ En las cartas y crónicas misioneras, los shiwilu, aparecen identificados bajo diferentes grafías (xebero, chevero) y según Tessman, todas ellas son próximas al término “shiwiru” (*xibiró*) utilizado por los shawi (Tessman 1930: 415). Es posible, concluye este autor, que los shiwilu asumieran de manera análoga este mismo término para *auto* designarse como grupo. Si tenemos en cuenta el propio idioma shawi, diremos que la parte [-ró] del término *xibiró*, está reemplazada fonéticamente por la parte [-lu] en shiwilu; la /x/ y /b/ no se usan, así que, efectivamente, podríamos suponer que Xibiró y Shiwilu, a este respecto, son iguales. Sin embargo, el término *xibiró*, como ocurre en el caso shiwilu, no aparece dentro del vocabulario shawi, es decir, no tiene ninguna significación como tal para ellos. Sólo un juego de aproximación a otros términos nos permitiría encontrar algunas coincidencias. Por ejemplo, con *shihui*, una especie de oso hormiguero que abunda en las zonas de interior de los bosques, como son las tierras de los shiwilu. O *shipiro'* (*shibiro'*), barro, tierra mojada; lugar de aguajales (*shipi*, aguaje), características todas ellas, con las que los shawi describen el territorio de sus vecinos. Se volverá a hablar de esto en el capítulo 8.

una trascendencia, como reconoce también Ochoa, “a la vez práctica y simbólica” para el pueblo shawi (Ochoa 2008:22). Práctica y simbólica en cuanto a lo meramente territorial, es decir, en cuanto que ocupa un lugar de “frontera” dentro del territorio shawi - frontera entre la Cuenca del Cahuapana y el Sillay pero también frontera entre el territorio shawi y el territorio awajun - y práctica y simbólica en cuanto al “uso” que del awajun se hace en él, esto es, en cuanto al uso que se hace del awajun como cómplice - también a veces como cabeza de turco - para hacer efectivas las venganzas, muchas de ellas, ideadas por shawis (ver capítulo 10).

¿Cuándo se inicia el enfrentamiento inter-tribal entre los awajun y los shawi? Como ya apuntamos más atrás, en 1621, Vaca de Vega dijo haber encontrado a un grupo de Chayabitas y de indios del Potro en la que sería la Provincia de Nieva. Estas tierras, están ocupadas actualmente por los awajun y hay algunos autores que consideran que estos indios del Potro eran ya los antepasados de los actuales awajun (Taylor 1988: 245). Sin embargo, desde estas primeras noticias del siglo XVII y hasta las próximas que unen de nuevo a ambos pueblos en un mismo espacio territorial, transcurren más de dos siglos. En el año 1888, el padre Visalot dijo haber encontrado a un grupo de “aguarunas” en las cabeceras del Cahuapanas "armados de lanzas, escopetas y rifles de precisión" (Visalot 1888: 214). En 1919, el padre Corera afirma que habían incursionado hasta Soledad (ver mapa 7), un fundo situado hacia el este en los límites entre el curso medio y superior del río Paranapuras (Corera 1943:160). Y según Tessman (1930) en 1925, como resultado de un gran enfrentamiento entre pobladores shawi y awajun, la población de Cahuapanas se dispersó totalmente y Pueblo Chayahuita se trasladó de su ubicación original hacia el este, en dirección al Paranapuras, su actual ubicación. Otra parte de la población de Chayahuita se fue probablemente por el Paranapura hasta Balsapuerto y Cachiyacu (Fuentes 1988:40).

Todos estos hechos, muy resumidos aquí, tienen en la tradición oral shawi un enorme eco. Los rumores recogidos por Tessman sirven de base para mantener hasta el día de hoy, por ejemplo, que si no hubiera sido por la agresión de los awajun, Pueblo Chayahuita, sería una gran urbe, “tal vez del tamaño de Lima”. Por el contrario, la agresión awajun les obligó a dispersarse, a volver a las tierras de adentro y a alejarse de los cauces de los ríos, lo que les condujo a vivir bajo una escasez de recursos en su dieta que, entre otras, cosas, se mantiene hasta hoy. Al otro lado, Santa María de Cahuapanas, también se veía afectada por la presencia y la agresividad awajun. Su ubicación cambió hasta en tres ocasiones hasta llegar al lugar donde se levanta la actual capital del Distrito. Sin embargo, hasta el momento, los pobladores de Santa María dicen no sentirse libres de la presencia awajun; una presencia que consideran en términos de intromisión sobre unos territorios que pertenecen a los shawi, como demostraría, según éstos, la presencia de lugares sagrados vinculados

con su historia y su cosmovisión allí donde habitan hoy las familias awajun.

De todas maneras, todo parece indicar que en varias ocasiones los shawi contraatacaron a los awajun. Así, el padre pasionista Corera reconoce que al llegar a Cahuapanas en los años cuarenta, le informaron de que habían matado a cinco aguarunas como represalia a una correría anterior en la que éstos habían matado a nueve personas y llevado cautivas a otras cinco. Los de Pueblo Chayahuita también le contaron que hacía poco habían matado a doce aguarunas, lo que eventualmente disuadió a éstos de continuar sus correrías (Corera 1943:162). Todo este hecho, como cuenta el misionero, estuvo envuelto de algo “mágico sobrenatural”, y después de haberse llevado los ornamentos de la iglesia de Cahuapanas, los aguarunas se vieron obligados a devolverlos, pues atribuyeron varias muertes seguidas - por enfermedades y mordeduras de serpientes - al poder hostil de los objetos sagrados de sus enemigos (Corera 1943:162).

Con todo ello, cabe remarcar que, a pesar de las diferencias que muestran y han mostrado a lo largo de la historia los shawi y los awajun, ambos tienen ligada su historia a un territorio que ha estado sometido desde la llegada de los primeros españoles a un sin fin de cambios; también a una profunda y constante reestructuración espacial y que se entiende se dé de una manera más problemática en las franjas de territorio que hacen de límites o fronteras entre varios pueblos, como sería aquí el caso. Así, y a pesar de que la presencia de los misioneros y el hecho de tener como frente común a madereros y empresas petroleras entre otros, han contribuido a suavizar las relaciones entre ambos pueblos, todavía hoy existen diferencias importantes que marcan unas relaciones que no pueden decirse del todo que sean de respeto y amistad. En la zona de Balsapuerto, sin ir más lejos, se libra actualmente una fuerte batalla por lo que sería una nueva incursión de familias awajun sobre los territorios limítrofes con la Provincia de San Martín; y este hecho ocurre en un momento en el que se comienzan a definir los espacios propios y la adscripción de los pueblos indígenas a unos territorios por el derecho que les da el hecho de haberlos ocupado desde tiempos inmemorables. No sería justo, sin embargo, no reconocer que los pueblos shawi y awajun han sido capaces de unirse ante estos y otros frentes que amenazan su existencia como pueblos y sus derechos sobre sus tierras. Así, la primera Federación de Comunidades Nativas creada en el distrito de Cahuapanas, FECONADIC, aunaba a miembros de ambos pueblos, y los dos estuvieron presentes igualmente en las luchas que se libraron para la creación de la Provincia Datem del Marañón y en los lamentables sucesos acaecidos en Bagua en el año 2009¹⁰⁷.

¹⁰⁷ El día 5 de junio del 2009, en las proximidades de la ciudad de Bagua, una manifestación encabezada por indígenas awajun y wampis, terminó en un crudo enfrentamiento con las fuerzas del orden en la que murieron 34 personas y hubo cientos de heridos y desaparecidos. La manifestación indígena tenía como principal objetivo el rechazo de los Decretos 1015 y 1073. El Decreto legislativo 1015 unificaba los procedimientos de las comunidades campesinas y nativas de la sierra y selva con las de la costa para mejorar su producción y competitividad agropecuaria”. Y el Decreto 1073

Por otra parte, en cuanto a las relaciones con los shiwilu, decir que la misma historia de ambos pueblos ha forjado una relación tan estrecha que es imposible hablar de un grupo sin referirse al otro¹⁰⁸. Además, dentro del territorio shiwilu se encuentran hasta cuatro comunidades shawi, pertenecientes todas ellas al Distrito de Jeberos. Son habituales los matrimonios mixtos shawi-shiwilu y las familias de ambos pueblos comparten sus espacios sin ningún aparente problema. Shawi y shiwilu intercambian aquí sus bienes y comparten el conocimiento que tienen sobre plantas medicinales y remedios naturales para tratar sus enfermedades (Julou 2006:97). Sin embargo, coincidiendo en ello en esta ocasión con los awajun, los shiwilu, acusan con frecuencia a los shawi de ser brujos y hechiceros.

La historia de relaciones entre los shiwilu y los shawi se remonta casi con toda seguridad a un tiempo anterior a la llegada de los españoles¹⁰⁹. Pero es con la llegada de éstos, y más concretamente con la llegada de los misioneros jesuitas a la región, que las antiguas formas de relaciones que hubiera entre ambos se vieron enfrentadas además al hecho de ocupar un mismo espacio, el de los pueblos reducción. *Limpia Concepción de Jeberos* o *Nuestra Señora de Loreto de Paranapura*, como veremos con más detenimiento en el capítulo 4, son dos ejemplos de espacios compartidos por shiwilu y shawi como pueblos reducción¹¹⁰. Con los misioneros jesuitas, los shiwilu primeros y los

establecía que con el 50% de los votos de los comuneros poseionarios era posible vender o rentar las tierras comunales. Los indígenas entendían que la aprobación de estos decretos violaba la propiedad colectiva de las comunidades nativas y campesinas y salían de la normativa internacional al no respetar el “deber de consulta previa e informada” establecido por el Convenio 169 de la OIT. Y de hecho, éstos fueron los motivos por los cuales el 23 de agosto de 2009 los dos decretos fueron finalmente derogados por el Congreso de la República peruano. El rechazo a los decretos propuestos por el Gobierno de Alan García, no fue más que el último eslabón de una serie de desencuentros entre el gobierno nacional, las empresas extractoras y los pobladores indígenas de la región que venían repitiéndose, calentando el ambiente de confrontación, desde esas primeras “Tomas de la Estación V”. De ahí que lo sucedido en Bagua, pudiera haber sucedido igualmente en cualquier otro punto de la región y en cualquier otro momento sin necesidad de un motivo puntual como la derogación de dichos decretos (Surrallés 2009). Bagua, abrió un fuerte debate a nivel nacional que hizo que todo el país pusiera su mirada en la Selva. El gobierno, en línea con su famoso *Perro del Hortelano* (*El Comercio*, 28 de octubre del 2007), acusaba a los manifestantes de Bagua de estar en contra del desarrollo económico del país impidiendo el aprovechamiento de los recursos, argumentando incluso que estaban siendo manipulados por gobiernos extranjeros. Los líderes indígenas, entre ellos el presidente de AIDSESEP, el shawi Segundo Alberto Pizango, fueron señalados, perseguidos y hasta obligados a refugiarse en embajadas extranjeras al considerárseles instigadores de las matanzas. Y en comparsa con todo ello, las empresas petroleras seguían aprovechándose del amplio margen de acción concedido por ese, pero también por los sucesivos gobiernos nacionales. Hoy, en Perú, puede decirse que la Selva renació a partir de los acontecimientos sucedidos en ese junio del 2009. Tanto que muchos intelectuales hablan ya de un periodo Post- Bagua, en el que la imagen del indígena amazónico se superpone por primera vez en la historia al que siempre fue en este país el indígena por excelencia, el de los Andes.

¹⁰⁸ Sobre los shiwilu disponemos de varias publicaciones de Ronan Joulu (2000, 2009) además de su excelente tesis doctoral (2006). Por nuestra parte, contamos con una breve estancia en Jeberos en el año 2010 que tuvo como fruto nuestra contribución al Informe Antropológico de Territorial Shiwilu realizado en los mismos términos que el ya señalado Informe Antropológico de Territorialidad Shawi.

¹⁰⁹ Según Julou (Julou 2006:56), la primera mención de los denominados xeberos se le debe a Toribio de Mogrovejo, quien habla de su presencia en los alrededores de Moyobamba durante su visita en el año 1594. En 1620 Diego Vaca de Vega los pone en relación con el resto de los considerados cahuapanas, es decir, con los shawi.

¹¹⁰ Limpia Concepción de Xeberos fue la primera reducción jesuita de la provincia de Maynas (1637). A lo largo de los años sufrió algún desplazamiento de lugar pero desde su fundación, Limpia Concepción, situada por último donde actualmente se encuentra la villa de Jeberos, fue el centro vital y territorial del pueblo shiwilu. Tal y como ocurre hoy.

shawí después, se convirtieron en los mejores ejemplos de evangelización de toda la región. Y el hecho de que ambos grupos compartieran un mismo espacio puede servirnos para afirmar, como reconocían los misioneros, que guardaban entre sí cierta familiaridad que no hacía irreconciliable su convivencia. Sin embargo, cabe mencionarse que a pesar de la imagen dócil y fiel que ha predominado y perdurado a lo largo de los siglos de los shiwilu o jeberos, muchos autores los han identificado desde bien temprano - cosa que no ha sucedido con los shawí - como grandes guerreros y reductores de cabeza¹¹¹, lo que les acercaba, no sin motivo, a los grandes guerreros jíbaros de la zona, a quienes hoy, empero, apenas se asemejan. Actualmente, algunos autores siguen viendo en los shiwilu un grupo jíbaro que se escindió de éste por problemas y guerras internas situándose más cercano de los denominados Cahuapanas que de los anteriores (Renard-Casevitz et al. 1988:243). Algo que la mitología y la tradición oral shiwilu deja entrever, efectivamente, a pesar de que las mismas narraciones que sirven para sostener esta idea son utilizadas también para subrayar las diferencias entre ambos pueblos¹¹². Puede que los jíbaros fueran ancestros de los shiwilu, pero no quienes dieron lugar al pueblo Shiwilu tal y como hoy se percibe; no los que hicieron posible la fundación del pueblo Jeberos desde el que los shiwilu afrontaron su evangelización y de la cual fueron grandes modelos (ver capítulo 4).

Es en este aspecto en el que el shiwilu, a su pesar a veces, queda unido al shawí. Ambos grupos, fueron definidos desde el siglo XVII como “indios cristianos” opuestos en valores y costumbres a los bárbaros y gentiles¹¹³. Y, hasta el día de hoy, dicha diferenciación sigue siendo la base tanto para la percepción de los shiwilu y los shawí sobre los jíbaros, los infieles de antaño, como entre ellos mismos¹¹⁴. Porque si bien, en su día, pudo haber alguna relación entre los shiwilu y grupos jíbaro,

Nuestra Señora del Parapapura, una de las tres reducciones shawí fundadas por españoles, data del 1652. Veremos más detalles de todo lo relativo a las misiones y reducciones jesuitas en la Segunda Parte (ver capítulo 4).

¹¹¹ Reproducimos aquí uno de los muchos fragmentos que ponen en evidencia en las fuentes documentales sobre Maynas, el pasado bárbaro de los shiwilu, xeberos o jeberos. “En Xeberos usaban algunas veces el llebar en la danca estas mascarillas las mugeres, cantando la victoria y dando muchos placemes a los que les avian cortado, diciendoles : estos si que son buenos maridos, estos si que nos traean con que holgarnos. Lo fino es casarnos con yndios balientes que nos traigan cabeças y no nos falten estas fiestas y no con yndios yangas que solo nos aporeen” (Figuerola 1904: 294-295)

¹¹² Durante nuestra estancia en Jeberos tuvimos la oportunidad de recoger algunas versiones sobre mitos fundacionales shiwilu que servirían como notas para sostener una cierta relación entre ellos, efectivamente, y los jíbaros. Algunas de estas versiones, compiladas dentro del Informe Antropológico de Territorialidad Shiwilu, están recogidas también en la tesis de Ronan Joulu (2006:102).

¹¹³ Así opinaba Raimondi, por ejemplo, de esos, para otros y en otro tiempo (siglo XIX), bárbaros : “Los indios de Jeberos son bien desarrollados i se pueden considerar como los mejores indios para toda clase de trabajos. (...)son inteligentes, dociles i obedecientes, su ocupacion es en las casas de Moyobamba i cultivar las chacras de las inmediaciones de esta ciudad; servir de cargueros par el transporte de los efectos que vienen a Jeberos por el rio Aipena” (Raimondi, citado en Larraburre y Correa 1905(VII):190).

¹¹⁴ En este sentido, se quiere decir que ha sido la influencia de las misiones y de los progresivos frentes evangelizadores, los que han definido las relaciones de los shawí, como la de los shiwilu, tanto con otros grupos nativos como con la población blanca y mestiza presente en sus tierras. La población mestiza, constante desde los años en que se inscribieron las nuevas formas de asentamiento y de concentración en comunidades del pueblo shiwilu, resultó vital sobre todo en la época del barbasco y del caucho. De tal manera que ha sido - lo sigue siendo hoy, en realidad - el mayor frente de

hoy, los contactos entre estos grupos son casi inexistentes siendo por el contrario de mayor incidencia la relación entre shiwilu, shawi y kokamirias (cocamillas). Los rasgos de estos tres últimos están bastante alejados de los de los jíbaros y candoas (shapras y candoshi). Ninguno practica la búsqueda de visiones denominadas *arutma* o *arutam* ni realizan la ceremonia de asociación de amistad formal (Surrallés 2007:266). Sus viviendas, los adornos, el vestido tradicional o las formas de abordar el contacto con los diferentes frentes coloniales, son sólo algunos de los elementos que constituyen diferencias con los jíbaros, diferencias que en el caso shawi se perciben, como decimos, como algo “constitutivo”. A lo largo de este trabajo volveremos en muchas ocasiones a tratar todas estas diferencias. La de los shawi y los shiwilu y también la de los awajun y los shawi.

Añadir, que en la historia de relaciones del pueblo shawi con otros pueblos de la región aparecen también los denominados indios de Moyobamba y los de Lamas. Hacia ellos sienten todavía hoy una gran cercanía y sobre todo una gran admiración por el poder que dicen tener, principalmente los lamistas, para tener visiones y curar. Por otro lado, y también por estos mismos motivos de visión y de capacidad para curar, los cocamas forman un grupo que despiertan una gran admiración y respeto por parte de los shawi, a pesar de la lejanía en la que se encuentran sus espacios tradicionales y del escaso contacto que las fuentes escritas reconocen entre ambos a lo largo de la historia que ha definido las relaciones dentro de la región.

Los últimos cambios sociales

Voy a ofrecer ahora una perspectiva de la influencia que determinados frentes han tenido en el pasado más reciente sobre las estructuras sociales, políticas y culturales del pueblo shawi. Entre esos frentes he destacado, en el ámbito de la religión, a la Compañía de Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús y al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), y en los ámbitos de la política, de los movimientos sociales y de la educación, a las Federaciones de Comunidades Nativas y sus Organizaciones a nivel nacional y regional, AIDSEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y CORPI (Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas), el Programa de Formación de Maestros Bilingües FORMABIAP, los programas de ayuda social del Estado peruano, como el Vaso de Leche o Programa Juntos y, por último, la acción de determinadas Organizaciones no Gubernamentales, como Terra Nuova, la cual ha contribuido enormemente, sobre todo en la cuenca del Paranapura, a cambiar y dibujar el aspecto social y cultural, como decimos, del pueblo shawi.

relación al que se enfrenta el pueblo shiwilu. Comerciantes, pequeños empresarios, personal administrativo o de salud forman principalmente ese veinte o treinta por ciento de población mestiza con los que los shiwilu comparten sus tierras, y con quienes históricamente se han visto obligados a entenderse no sin conflictos subyacentes, en los que la población mestiza parece obviar y despreciar la naturaleza indígena del pueblo shiwilu.

Debo decir, sin embargo, que el análisis no tiene como fin ofrecer un estudio de cifras y datos estadísticos. Entre otras cosas porque no se dispone de ellos. El análisis se hace, por tanto, desde la experiencia y el conocimiento obtenido en el día a día de convivencia con los shawi. Lo que no nos impide, empero, reflexionar sobre la actitud que muestra y comparte este pueblo al situarse frente a determinados elementos de cambios. ¿A qué tipo de “movimiento” responde esta actitud? Este es el análisis que me interesa hacer bajo este rótulo de cambios sociales.

En mi opinión, y así procuraré mostrarlo, la respuesta de los shawi ante determinados frentes foráneos coincide con la de otros grupos en el hecho de no ser unánime ni mucho menos constante en el tiempo. Es decir, la falta de definición o de constancia es una actitud que se da con frecuencia entre los pueblos indígenas de la Amazonía. De hecho, si algo pudiera calificarse de común entre todos ellos eso sería, quizás, su clara tendencia a la no unidad, a la fragmentación, a la *inconstancia* que diría Viveiros de Castro (2002b). Para muchos, consecuencia de esta actitud que casi podría definirse como una especie de *fobia* a “permanecer parados” es, por ejemplo, el fracaso de determinados proyectos de cooperación, la frustración de los misioneros en la continuidad de determinadas prácticas o hábitos religiosos, el continuo desdoblamiento de las Federaciones de Comunidades Indígenas y hasta esa popular idea de “perfecta adecuación” a vestimentas, medios o nuevas tecnologías en principio ajenas a la propia cultura de estos pueblos indígenas. Esta actitud móvil, *fluida*¹¹⁵, empero, adquiere diferentes matices en el caso que nos ocupa. Los shawi, se muestran reacios a aceptar determinadas opciones impuestas desde afuera, como las políticas bilingües de educación. Tampoco las nuevas formas de producción y de alimentación implementadas por organizaciones no gubernamentales o el mismo Estado, encuentran una respuesta positiva entre ellos. La actitud ante misioneros y antropólogos es, cuanto menos, ambivalente, y la posición que algunos han tomado ocupando puestos de dirigentes y líderes políticos, les hacen mostrarse sacando a relucir la postura más extrema de su propia condición humana, aquella que les asemejan a los grupos jíbaros que dominan el espacio indígena al que pertenecen y del que tanto procuran, como vimos, distanciarse. Con todo ello, la actitud del shawi debe entenderse como una estrategia ante lo foráneo, esto es, como una estrategia de supervivencia ante lo que viene de afuera. Y en este sentido, en todos estos casos, su actitud responde a la de quien se siente una posible presa. Aquí está su particularidad con respecto a los grupos jíbaros, siempre cazadores¹¹⁶. Es decir, el shawi, ante

¹¹⁵ Más adelante se retomará esta *fluidez* como característica que determina la condición y la posición del shawi frente a los otros. Pues si hay algún movimiento que caracteriza a este conjunto, como nos preguntábamos más arriba, ese es el movimiento fluctuante. Lo explicaré detenidamente en el epílogo, aunque la idea de fluctuación empieza a desarrollarse ya, precisamente, en las páginas siguientes.

¹¹⁶ Esta idea, sin duda, está en la base del argumento que sostiene este trabajo, aunque ya dijimos algo al respecto en las páginas introductorias. No avanzaré aquí en su análisis, pero sí advierto que este apartado sobre los últimos cambios

posibles cambios que afecten a su propia condición (de persona o ser humano) opta por tener un tipo de actitud que tiene que ver en cualquier caso con una cierta movilidad. Esta movilidad, traducida en un “no permanecer quietos” sigue la dirección, en ocasiones, de la *fluctuación*, es decir, del no parar, del escapar de la unidad, de no optar por ningún estado unitario, de la huida. En otras ocasiones, sin embargo, la movilidad, si se nos permite decirlo, se vuelve “inmóvil” adquiriendo las formas de la sumisión, la neutralidad, el *camuflaje* o esa docilidad que tanto le caracteriza como indio cristiano que es y se define. Estos dos estados de no quietud salen a relucir en la relación de los shawi con los frentes antes citados. Y la manera en la que se dan es lo que quisiera destacar en este apartado. Empezamos entonces, analizando su posición con respecto a los frentes religiosos.

De la evangelización a los movimientos indígenas. La proliferación de Federaciones de Comunidades Nativas

Como decimos, en el ámbito de la religioso, dos han sido las instituciones que mayor impacto han tenido sobre los shawi en el pasado reciente, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) pero, sobre todo, la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús. El ILV, bien conocido en la selva por su estudio de las lenguas indígenas, inicia su trabajo con los shawi en el año 1956. Tiene su sede principal en la ciudad de Pucallpa, y allí trasladan a algunos de sus fieles. Junto a ellos, escriben y publican el Nuevo Testamento en Chayahuita (1978) y el primer y único *Diccionario Canponan-Castellano* que existe hasta el momento¹¹⁷. George y Helen Hart fueron los encargados de transcribir los vocablos que los propios indígenas le iban traduciendo. Pero con el estudio de la lengua, el ILV, comienza también su trabajo misional: la creación de escuelas y la nuclearización en comunidades de la población, hasta entonces, también después de la salida de los patrones y hacendados del caucho y el barbasco, más dispersa y fragmentada que nunca. Al igual que en otras áreas de la Amazonía, la economía alternativa de los lingüistas-misioneros, que además tenía como esencia la existencia de una pista de aterrizaje, entró en competencia con la existente. El ILV introdujo la cría de ganado y hasta hace pocos años volaba el territorio shawi trasladando en avioneta a los animales para algunos de sus fieles. Santa Lucía y Sachavaca, en al alto Sillay, son dos ejemplos actuales de esto. Las grandes dificultades para generar un pasto adecuado para el ganado, complica la cría de animales y hace que no sea ésta una actividad rentable, sino más bien una fuente más de problemas para las

sociales sufridos por los shawi es y ha sido fundamental para el desenlace final de este trabajo. En el epílogo se entenderá por qué, aunque aquí se den ya muchos detalles.

¹¹⁷ Desde hace unos años algunos “especialistas” shawi y lingüistas de FORMABIAP trabajan intensamente - con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) - en la formalización del idioma shawi y en la definición de una nueva grafía que sirva de manera general para todos los shawi-parlantes. Sin embargo, es cierto que la única publicación en forma de diccionario de la que se dispone, es esta del ILV que aquí mencionamos.

comunidades. Hoy, por poner algunos ejemplos, en comunidades como Pueblo Chayahuita, Nueva Vida o en Palmiche o Chacatán, es frecuente ver deambular a las reses enfermas, decrepitas, perseguidas y castigadas por la inmensa mayoría de los comuneros, quienes se quejan de la suciedad de sus excrementos y del peligro que suponen para niños y también para los menos jóvenes. Ser dueño de este tipo de animal es por eso, generalmente, motivo de envidias y de enfrentamientos entre familias, por lo que quienes los adquieren, por mediación generalmente del ILV, terminan dejándolos a su suerte si es que no disponen de los medios necesarios para desplazarlos a la ciudad, despiezarlos y venderlos. En los últimos años, las grandes reses han sido suplantadas por pollos de crianza y cabras, animales que encuentran las mismas dificultades de alimentación dentro de la economía doméstica de los shawi. Pero el ILV sigue entregándolos - entiéndase por ello vendiendo a bajo coste - a muchos de los que se confiesan sus fieles.

Cabe decir, finalmente, que el seguimiento de la religión evangélica no es mayoritario entre los shawi. Aunque goza de una interesante presencia en comunidades importantes como Palmiche o Sachavaca, donde muchas de las fiestas tradicionales se han visto modificadas para acomodarlas a la nueva religión. Así, hábitos como el de danzar o tomar masato fuerte han sido suavizados por respeto igualmente a las normas que rige la religión evangélica, y festividades como el Corpus, bien importantes en otras comunidades de Cahuapanas, aquí son inexistentes. En el área del río Paranapura, por su parte, la influencia del ILV ha sido más acentuada, en el mismo sentido en el que ha sido también la influencia de la Iglesia Adventista (Fuentes 1988:37). Lo que acentúa, dentro del conjunto, la idea de que los shawi del alto Sillay y del Cahuapanas siguen siendo los auténticos shawi. Con todo ello, para terminar, diremos que la herencia más positiva del ILV ha sido haber enseñado a los shawi, como a otros muchos pueblos de la Amazonía peruana, a escribir su propia lengua. También a disminuir en ciertos casos los conflictos *intra* e *inter* étnicos haciendo de mediadores y excluyendo prácticas como la ingesta de alcohol, fuente en muchas ocasiones de problemas familiares. La cara contraria de la moneda, sin embargo, se la lleva la dureza de su ideología para con muchos aspectos propios de la cultura indígena y que en muchas ocasiones ha buscado, al más puro estilo colonial, la extirpación de éstas como si se trataran de culturas inspiradas en el mismo demonio.

Las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús, por su parte, llegan a la población de San Lorenzo de Marañón en el año 1965. Entre sus primeras acciones allí estuvo la creación de un Internado Indígena femenino para niñas awajun y shawi que provenían de los ríos Apaga, Cahuapanas, Sillay y

Hunguyacu (afluentes del Río Marañón por la margen derecha) ¹¹⁸. En 1971, tras unos primeros años desempeñando su labor sólo en San Lorenzo, las misioneras deciden trasladar su acción a las propias comunidades y, así, en este mismo año se establecen dentro del territorio shawi, más concretamente en Santa María de Cahuapanas. La capital shawi se convierte entonces en una de las comunidades misionales cristianas más importantes del Distrito. En su Iglesia se celebra la palabra guiada por las hermanas y las visitas de los sacerdotes que van ocupando la parroquia de San Lorenzo son asiduas durante los primeros años, aunque con el tiempo, se van dilatando al irse ocupando los propios indígenas de la propagación de la fe entre sus hermanos¹¹⁹. Las Misioneras de la Compañía del Sagrado Corazón, con una vivienda donde alojarse hecha por los indígenas a su propio estilo y gusto, les preparan en Santa María para recibir los sacramentos de la Iglesia. Y, al mismo tiempo, se hacen cargo de su educación y de su cuidado sanitario, implementando botiquines comunales que más tarde servirán de base para las Postas Médicas estatales¹²⁰.

Gracias a un aumento de religiosas, la Compañía consigue compaginar con soltura durante años su labor en San Lorenzo con su presencia en las comunidades. Y tanto fue así que el conocido como el Hogar Étnico o el Internado Interétnico se abrió a la acogida de jóvenes pertenecientes a otros grupos étnicos además del awajun y el shawi. Cabe decir, de hecho, que la importancia de la labor educativa de las misioneras fue tal, que fue de su propia escuela de la que nació el Colegio Nazareno, el primer Colegio Nacional de San Lorenzo. A él se fueron sumando la inmensa mayoría de los colegios de inicial y primaria que ellas mismas fueron estableciendo en los territorios comunales. En 1986, independientemente del Internado, la hermana María Dolores García propone incluso la creación en San Lorenzo de un nuevo centro, esta vez destinado exclusivamente a la formación de jóvenes (varones) shawi. Y así es como nace *Ninarë* (esperanza, en el idioma shawi), el lugar en el que se ha fraguado, podemos decirlo así, la *profesionalidad* shawi. En efecto, en *Ninarë*, más tarde abierto también a las mujeres, se han educado si no todos sí la inmensa mayoría de los shawi que hoy en día cuentan en su haber con unos estudios superiores de educación; maestros, profesores de secundaria que pasaron por la Universidad, profesionales de distintos ámbitos que tuvieron la oportunidad de disfrutar de una educación gratuita en un internado que nació gracias al empeño

¹¹⁸ Este internado se anexa desde el principio de su creación a la Escuela Primaria 1609 de San Lorenzo, formando así parte del Centro Educacional de la que es hoy capital de provincia (García 1994 (II):374).

¹¹⁹ Estas personas son denominadas “animadores cristianos”. En cada comunidad hay al menos uno, y su labor es cuidar la Iglesia, si la hubiera, leer la Palabra de Dios cada domingo y dirigir las fiestas de carácter religioso. Cada cierto tiempo, todos los animadores son reunidos en San Lorenzo, en casa de las Misioneras. Ahí reciben formación para la realización de su labor comunal, aunque, ciertamente y salvo raras excepciones son muy pocos los que volviendo a sus comunidades desempeñan su papel.

¹²⁰ Hay que reconocer de manera especial en este ámbito la labor de la hermana Sagrario Sanz, quien desde sus primeros años de misión en la zona, se recorrió todos los rincones del territorio shawi llevando medicina y curando como podía a cuantos enfermos encontraba en su camino. Vaya desde aquí mi más merecido reconocimiento por una labor que fue el primer paso, como decimos, para la creación de los Puestos de Salud que hoy existen en Cahuapanas.

personal y misionero de María Dolores García. Esta misionera, a quien nosotros mismos debemos parte del conocimiento que tenemos sobre los shawi, empuñó su tiempo de misión – lo hace todavía hoy - al apoyo educativo de los internos. Pero, por encima de esto, su obsesión fue trabajar codo a codo con ellos en la recopilación de sus mitos y tradiciones. El resultado de su paciente labor está contenido en ocho tomos de título *Buscando nuestras raíces* (ver bibliografía), una serie que nos consta que no ha concluido y en la que han colaborado bien como informantes bien como dibujantes o transcritores un gran número de shawi. Algunos de estos informantes son hoy “especialistas”¹²¹ de su propia cultura - así denominados - y trabajan como tales para instituciones que procuran la recuperación y la propagación de la cultura de los pueblos indígenas. además del mantenimiento del idioma de los mismos. Es el caso, por ejemplo, de aquellos que pertenecen al Programa de Formación de Maestros Bilingües (FORMABIAP).

La presencia de la Compañía Misionera, y en especial la de la madre María Dolores García, hay que considerarla de una importancia tal en nuestro caso que, sin ella, sería imposible entender la relación que los shawi muestran con muchos aspectos de su cultura; sin tener en cuenta *Buscando nuestras raíces*, sus preguntas, sus sesiones de transcripción, de recopilación y reflexión de unos materiales, como decimos, elaborados, pensados y recogidos con ayuda de los mismos indígenas. Pero, sin embargo, no son pocos los que se han vuelto contra la labor de su propia enseñante. La hermana María Dolores García es acusada con frecuencia de desvirtuar la palabra – e incluso la escritura – de sus informantes. Además, la misionera española es señalada con empeño por comercializar con la cultura shawi. Misma acusación que recibe, por cierto, el considerado por excelencia “antropólogo de los shawi”, el peruano Aldo Fuentes. De ambos pueden escucharse opiniones encontradas con respecto a su labor con los indígenas pero, principalmente, con respecto a sus publicaciones. Éstas, dicen, además de no responder a la realidad del pueblo shawi – a Fuentes se le acusa, por ejemplo, de decir que las mujeres shawi “no usan calzón” y de hacer fotos para mostrarlo – son una fuente de beneficios económicos para sus autores que no revierten en ellos. Pues tanto las misioneras como el antropólogo, dicen, se han aprovechado de la riqueza de sus antiguos, de sus conocimientos, para comercializarlos en otras tierras donde ni tan siquiera pueden ver qué se dice al respecto.

Debo decir que cuando yo misma llegué a las comunidades shawi fui advertida de estas posibles acusaciones también con respecto a la publicación de mis trabajos. Por eso se me aconsejó que además de reunirme con autoridades y demás comuneros para someter a crítica mis intenciones con respecto a la información que allí obtuviera, durante mi estancia, como contraparte, me ofreciera

¹²¹ El término “especialista” es usado en el ámbito del Programa de Formación de Maestros Bilingües. Diré algo al respecto más adelante, en este mismo apartado.

ponerme al servicio de las comunidades elaborando proyectos o apoyándolos en la solicitud de ayudas a algunas ONG, algo muy común en la lista de peticiones de muchos pueblos indígenas a la hora de recibir a alguien en sus comunidades. Siguiendo esta máxima, como explicaré más adelante, colaboraré en la formalización administrativa de una Federación Indígena, lo cual, no obstante, no estuvo ausente de críticas hacia mi persona. En cualquier caso, sería injusto decir que el tipo de acusaciones vertidas sobre las misioneras – como hacia los antropólogos - responde a una posición generalizada entre los shawi. Y así, comunidad a comunidad, uno puede ir recogiendo testimonios todos positivos y de agradecimiento hacia unas hermanas, denominadas también madres, de las cuales se estima que hayan sido durante muchos años la única presencia asistencial del exterior en sus comunidades. De tal manera que incluso quienes han seguido la senda de la educación partiendo de *Ninarë* y luego independientemente de éste, entienden de manera general que a pesar del sesgo de la religión que en ocasiones marca la identidad shawi definida por la hermana María Dolores, *la verdadera* identidad shawi está contenida en cuanto ella ha recogido; aunque muchos de sus matices en las formas y maneras de contar las cosas, se quieran entender hoy alejadas de la realidad indígena actual, más inclinada a mantener posturas de reivindicación *identitaria* ajenas a cualquier influencia procedente del denominado mundo colonial¹²².

Bajo esta perspectiva, por cierto, se forjaron muchos de los shawi que abandonaron *Ninarë* al hilo de los movimientos que se iban generando en la región a partir sobre todo de los años '70; bajo la perspectiva de una reivindicación ya no sólo cultural, como la que a su medida alimentó la hermana María Dolores García a partir de la recuperación de mitos y tradiciones, sino también de proyección y cambio político y social para sus comunidades. Nos referimos a quienes se sumaron a la creación de Asociaciones o Federaciones de Comunidades Nativas y también a quienes pudieron optar, siguiendo la vía de la educación, a convertirse en Especialistas del Programa de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP). En ambos casos, puede hablarse de impacto sobre las comunidades shawi. Las Federaciones, en su avance sobre la titulación de tierras, por ejemplo, se vuelven un elemento de cohesión – a veces también de desunión - de las comunidades en las que aparecen además, nuevas figuras de empoderamiento ausentes hasta el momento en el sistema de autoridades tradicionales, los Presidentes de las Federaciones. FORMABIAP, por su parte, logra con sus docentes cambiar un panorama educativo que, al menos para el caso shawi, venía siendo dirigido por representantes de las misiones. Pero a partir de 1990, con docentes formados en una educación intercultural bilingüe, se da la vuelta a la tortilla de la castellanización y mestizaje de los pueblos indígenas. Porque FORMABIAP no sólo forma educadores sino que concibe nuevos “sabios”,

¹²² Las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas, por ejemplo, estarían dentro de este marco. Ver García Hierro 1995, 2009; Surrallés 2009, 2009a, 2010.

voceros y representantes del conocimiento de los pueblos indígenas que contribuyen, sin duda, a fraguar nuevas identidades culturales que estaban debilitadas en muchos casos y escondidas en otros tantos tras el halo de la religión entre otros frentes de colonización (patrones, empresas madereras, petroleras).

Frente a una educación intercultural bilingüe

El Programa de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana se inició a finales de los años '80 como especialidad en Educación Primaria Intercultural Bilingüe del que hoy es el Instituto Superior Pedagógico de Educación Público Loreto (ISEPL) de Iquitos. Lo que quiere decir que quienes accedían a él, como ahora, lo hacían ya desde su condición de docentes. Desde sus comienzos, FORMABIAP, formalizó convenios con las Federaciones agrupadas en AIDSESP y con la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, de modo que tras más de 20 años de funcionamiento han pasado por él representantes de más de 16 pueblos indígenas, entre ellos más de una veintena de shawi¹²³. En líneas generales, la misión del Programa es formar a docentes indígenas en una educación intercultural bilingüe donde, dicho de una manera sencilla, sean sus propios valores, sus tradiciones, su idioma y el entorno de su pueblo las fuentes de su conocimiento, sus referencias curriculares para llevar a cabo una educación pensada también en términos de desarrollo para el conjunto amazónico¹²⁴. El proceso de formación de los alumnos-docentes, bajo sus diferentes especialidades (inicial, primaria), consta de un periodo de cinco años donde se diferencian dos tiempos: uno, de trabajo escolarizado y desarrollado en la sede de la que dispone el Programa en Zungarococha (Iquitos), y otro a pasar en el seno de sus comunidades, donde además de poner en práctica los instrumentos teóricos y metodológicos adquiridos en la primera fase, el alumno debe completar, a través de un trabajo de investigación y de acción participante, su conocimiento sobre su propia cultura. Tanto que ésta pueda ser usada como la base de su propia enseñanza, que es de lo que se trata. En este sentido, los alumnos-docentes actúan prácticamente de antropólogos, recogiendo y reclamando de sus más antiguos información sobre mitos, rituales o festividades desarrolladas en su pueblo. Más tarde, esta información les sirve para elaborar su denominada *tesis*, el trabajo que les da

¹²³ Desde hace unos años, una reducción en el presupuesto del Programa ha obligado a limitar a ciertos pueblos la formación de sus maestros. Los shawi, sin embargo, bien sean del Cahuapanas o del Parapapura, siempre han estado incluidos entre ellos. Eso hace que el número de maestros bilingües siga incrementándose cada año, y que los principios básicos difundidos por el Programa sigan llegando casi sin interrupción a sus comunidades. También que el estudio de su idioma y la recopilación de mitos y tradiciones siga su continuo con nuevas publicaciones, elaboradas esta vez, por los mismos Especialistas del Programa (Ver Chanchari & Púa 2000; Púa 2005)

¹²⁴ Para obtener más información al respecto de las actividades que se desarrollan en el seno de FORMABIAP, puede consultarse <http://www.formabiap.org>

su garantía como Maestros Bilingües. Esta *tesis* se realiza con el apoyo y la supervisión de los denominados Especialistas, profesores que al igual que ellos pasaron por el Programa y fueron elegidos como *guías* de cada pueblo por sus cualidades educativas y pedagógicas, pero sobre todo por el conocimiento que mostraron tener de su propia cultura. Los “especialistas” revisan los trabajos de los futuros maestros titulados en educación intercultural bilingüe y corrigen o completan, en muchos casos, las informaciones que los propios alumnos traen de sus comunidades. Así se consigue un espléndido compendio de conocimientos culturales muy útiles e interesantes, sin duda, para quienes dedicamos nuestro tiempo al estudio de sus realidades. Todos los trabajos de estos alumnos-docentes se conservan en una hermosa biblioteca en Zungarococha (Iquitos). En su mayoría, como decimos, están repletas de aspectos culturales, y en ellas aparecen en no pocas ocasiones las mismas noticias y los mismos datos recogidos por la hermana María Dolores García, esos que tantas críticas le valen a la misionera incluso por algunos de ellos. Pero, en este sentido, no puede decirse que lo que hacen tanto los especialistas como los propios maestros-alumnos de FORMABIAP, no se parezca a lo que la misionera hacía con muchos de ellos en *Ninarë*: acudir al conocimiento de los adultos para rescatar los detalles de una tradición que desconocen y que ahora necesitan para usarla como base para enseñar a sus propios alumnos. Un vistazo rápido a sus tesis demuestra hasta que punto esto es así. Tal vez, por ello, la política y el proceder de FORMABIAP no es tampoco del agrado de todos. De hecho, la mayoría de los padres de familia shawi entienden que es innecesario que sus hijos aprendan su propio idioma en el colegio, pues ya lo hablan en sus casas, y que las historias pasadas, de antiguos, no les sirven en la actualidad para desempeñarse en el mundo de los mestizos, el que se entiende que es el de las oportunidades laborales, económicas y de bienestar para sus hijos, sino todo lo contrario.

Los padres shawi prefieren una enseñanza en castellano y que sus costumbres se reserven para el ámbito familiar y privado. Por eso, en muchas ocasiones, los propios especialistas son atacados por hacer un uso y una apropiación indebida de la cultura. Se les acusan de haber conseguido una posición privilegiada aprovechándose del conocimiento general de su pueblo, pero de no querer que otros logren lo que ellos mismos obtuvieron gracias a su inclusión en el mundo mestizo, algo que se consigue, al menos inicialmente, gracias al conocimiento del castellano. Además, como a tantos otros que desempeñan su labor fuera de las comunidades, se les acusan de no vivir acorde con esos valores que quieren obligar a los más jóvenes a recuperar. Ellos viven en las ciudades, dicen, tienen buenas casas, comen tres veces al día, usan teléfono móvil, están casados con mujeres mestizas, no toman masato sino pura cerveza. Ellos, dicen, los que reivindican los valores tradicionales shawi, son los primeros que dejan de vivir conforme a tales.

De esta forma son contestados con frecuencia quienes defienden unos valores que para otros no son materia de escuelas sino conocimientos de antiguos: con el ejemplo de la experiencia que a ellos mismos le ha conducido a mantener su preferencia por un mundo fuera de las comunidades. Y es que en un número considerable, efectivamente, los maestros shawi que han sido formados en FORMABIAP ya contaban en su haber con un grado de enseñanza que les fue ofrecido en castellano; a muchos, de hecho, tras estudiar fuera de las comunidades, en ciudades como San Lorenzo o Yurimaguas. De ellos, algunos, incluso después de pasar por el Programa, se han casado fuera de sus comunidades con mujeres mestizas haciendo de su residencia y su lugar de trabajo las ciudades. Sus hábitos, en definitiva, se consideran de todos ellos cambiados, y esto hace que los padres de los jóvenes rechacen su discurso sobre unos valores que ellos mismos parecen haber recuperado sólo para lucrarse económicamente y para lograr salir, efectivamente, de las mismas comunidades. ¿En qué beneficia a sus hijos el educarse en una lengua que manejan a la perfección, siguiendo unos conocimientos que poseen ya, por sí mismos, por el hecho de ser shawi?

Esta es la cuestión que lleva a un número considerable de shawis a cuestionarse la efectividad de FORMABIAP y a poner en entredicho el trabajo de sus profesionales. Sin embargo, a pesar de todas las críticas posibles que se escuchan sobre FORMABIAP y sus especialistas, llama la atención, y sería sin duda meritorio de un análisis extenso, el papel que estos nuevos “sabios” vienen jugando con respecto a su pueblo y su cultura. Hay que decir que de Zungarococha, por un lado, han salido muchos de los que hoy ocupan los cargos de poder en las Federaciones Indígenas, en organizaciones como CORPI o AIDSEP e incluso, en muchas alcaldías. Pero también, de ahí mismo, han partido otros que han preferido inmiscuirse en el estudio profundo de su propia cultura. Por un lado, a través de la investigación y de la recuperación de mitos y tradiciones que son ordenadas y publicadas gracias a la colaboración de instituciones como el mismo FORMABIAP, la Agencia de Cooperación Española o la ONG Terra Nuova¹²⁵. Por otro lado, y esta figura es quizás la que más me interesa, está quien en su propia labor como docente y guía de futuros maestros en la propagación de su cultura, se ha convertido en una nueva figura de poder indígena. Un poder, en cualquier caso, bastante específico y que deriva del conocimiento que muestra tener sobre sus ancestros. Es decir, la relación que se considera que estos nuevos sabios adquieren con el mundo de sus antiguos es la que les permite tomar posiciones de autoridades dentro de las mismas comunidades. Autoridades no ya políticas sino tradicionales. Así, a través de la muestra del conocimiento que se posee sobre el mundo de los ancestros, se adopta la posición que muchos de esos mismos antiguos disfrutaban por su propia sabiduría sobre el mundo de los suyos. Esta posición, para el caso shawi, es la que toma el

¹²⁵ Ver Chanchari & Púa 2000, y Púa 2005.

chamán o *pënoton*. Un *pënoton* renovado y del que resulta especialmente interesante estudiar su (nueva) forma de relación con su pueblo, su pasado y el conocimiento procedente de éste. A lo largo de esta tesis se hablará mucho de un Especialista shawi de FORMABIAP que ha derivado a esta posición. Fue alumno de la hermana María Dolores García en *Ninarë*, participó activamente en la formación de FECOSHASI, ha sido propuesto en muchas ocasiones para saltar a la Alcaldía pero hoy, además de desempeñar su labor docente es, ante todo, *pënoton*¹²⁶ y cabeza visible de una comunidad de una veintena de shawis creada por él mismo en las proximidades de Iquitos. Aquí recibe, con no poca frecuencia, a shawis de las comunidades del Cahuapanas para ser tratados de sus enfermedades. Y de igual manera, en sus viajes a San Lorenzo siempre se ve inmerso en sesiones de curación de quienes acuden a él expresamente en busca de salud. Su conocimiento, forjado en parte desde esa recuperación iniciada por la hermana María Dolores García y que él asume y reconoce pero al que le suma las enseñanzas de sus padres, le han convertido en la figura más tradicional de su pueblo, un *pënoton*. Aunque, como tal, también padezca de su mayor inconveniente, el ser acusado de manipulación de enseñanzas para su propio beneficio. Me estoy refiriendo a Rafael Chanchari.

Al hilo precisamente de “acusaciones”, para terminar este punto, contaré lo que sucedió en Santa María de Cahuapanas con motivo de las dos décadas de funcionamiento del Programa de FORMABIAP. Para celebrar este logro, merecido sin duda, FORMABIAP hizo llegar hasta las comunidades de sus docentes a uno de sus representantes para evaluar el efecto y la importancia de una educación bilingüe con los vivientes de éstas. Así que, estando yo en Santa María, la capital recibió a su representante. Durante unos tres días su visita cambió el ambiente educativo de la comunidad. Se realizaron reuniones con los educadores del Programa, docentes en Santa María, con las autoridades, con padres y representantes del pueblo. Pero no fue necesario más de un encuentro para que saltaran las chispas. Primero fue por el mismo Programa, luego por los docentes que lo llevaban a cabo en el centro educativo de Santa María y, por último, por la presencia del mismo enlace de FORMABIAP, una antropóloga y educadora fundamental en la historia de esta institución y de la educación bilingüe pero que no se libró de ser acusada de querer beneficiarse de los shawi. Para determinadas personas, algunos incluso alumnos de ella, su presencia allí no tenía nada de celebración ni de evaluación, sino que se trataba de una mera excusa para sacar información que sería usada para sus propias publicaciones. Su visita representaba así un caso más de aprovechamiento cultural y literario. Algo que por otro lado, mantenían algunos, llevaban haciendo durante años otros representantes de FORMABIAP desde el mismo Iquitos. Lucy Trapnell, la persona en cuestión, con gran asombro por todo lo que pasaba a su alrededor fue advertida por las

¹²⁶ Con matices que veremos principalmente en los capítulos 8 y 9.

autoridades de que ciertas personas pedían su marcha inmediata de la comunidad. Y de que, tal vez, eso sería lo más idóneo por su seguridad. Ella, tras intentar apaciguar las aguas decidió sin éxito abandonar Santa María guiada en su marcha por el que ya era por entonces Alcalde Provincial de Datem de Marañón, el awajun Emir Mashengai Jempe, alguien que conoce bien a los shawi pues fue también Alcalde Distrital de Cahuapanas durante varios periodos. A su marcha, autoridades, docentes y otros representantes de la comunidad se acusaban mutuamente de la imagen ofrecida a la representante del Programa. Nadie se hacía cargo del malestar que le habían hecho pasar a Lucy y del que yo, personalmente, fui testigo. Y entre acusaciones de ida y vuelta, al final, puertas hacia afuera el asunto se resolvió diciendo que todo era una simple cuestión de envidia y de diferencias familiares entre quienes acogieron a Lucy y un antiguo alumno del Programa que estaba fuera del ámbito docente, que no había logrado, por tanto, su propósito de ser educador.

Fuera o no así y por qué estas razones, este asunto pone en evidencia mucho más que el mero desencuentro de los shawi con la implementación de nuevos modelos educativos que intentan centrarse en su misma cultura. Es decir, se prefiere un modelo en castellano y pragmático, por decirlo de alguna manera, que uno cultural que resalte los valores de su condición de indígenas. Y esta elección responde también a una actitud más o menos generalizada entre otros pueblos. Emir Mashengai, la persona que acompañó a Lucy Trapnell a su salida de la comunidad, trató conmigo en varias ocasiones y como Alcalde Provincial pero también Docente de FORMABIAP, esta tendencia. Su penar, decía, es que algunos padres no entienden el valor de su propio idioma. Luego, hablando de lo sucedido en Cahuapanas, Emir hacía un segundo guiño: *“es que los shawi no quieren entender, ellos siempre andan pendientes de otras cosas, de sus enfermedades, de sus envidias, de sus brujos. Dicen que van a hacer, y nunca hacen”*.

La actitud de dejadez del shawi es algo que le imponen con frecuencia sus grupos vecinos. El shawi, se les escucha decir, puede mostrarte un interés desmedido ante cualquier cuestión y al minuto siguiente rechazarla o dejarla en el olvido. Lo mismo con la presencia entre ellos de gentes (foráneas). Con frecuencia, por ejemplo, mi presencia se hacía ver diferente frente a muchos otros visitantes que esporádicamente llegaban a las comunidades como representantes de alguna institución del Estado (sanitarios, personal del INEI o de la Municipalidad, etc.) u ONG. Frente a ellos yo era quien salía beneficiada y los otros señalados como conflictivos. Es cierto que mi prolongada convivencia entre ellos me daba ya de por sí mucha ventaja. Y a medida que iban pasando los meses, mi conocimiento sobre el idioma también ayudaba. No creo, empero, que fuera sólo una cuestión de persona. Aldo Fuentes, volvemos a su ejemplo, convivió con los shawi hasta el punto de casarse con una de ellos; tiene su plaza de profesor en una comunidad shawi, habla

perfectamente su idioma y el conocimiento que tiene sobre su cultura es, sin duda, en muchos aspectos insuperable para nosotros. Sin embargo, el mismo Fuentes reconoce el rechazo que parte de la población shawi muestra hacia él con respecto a ciertas cuestiones, como ya dijimos, en muchas ocasiones por “puro aburrimiento hacia su persona”¹²⁷. Durante mi trabajo de campo me he enfrentado en muchas ocasiones a los shawi por lo que pensaba que era su defensa de valores encontrados, por su inactividad, su dejadez, por su aparente incapacidad de movimiento al hilo de los acontecimientos que iban marcando la historia de otros pueblos vecinos. En muchas de esas ocasiones, por supuesto, he sido señalada como extraña y alguien con intereses ajenos a los de las mismas comunidades. De hecho, recuerdo aquí aquella reunión que movió a profesores y autoridades de todo el Sillay y en la que se trató expresamente mi presencia en el territorio shawi casi como una amenaza (ver introducción). Pero muy probablemente todo antropólogo encuentra ejemplos de estas posiciones en sus trabajos de campo. La cuestión que subyace a la actitud del shawi y que Emir desvela con sus pensamientos, sin embargo, me parece ir algo más lejos. Pues ¿es inmovilidad lo que muestra el shawi u otro tipo de movimiento diferente, quizás, al que concibe Emir como awajun o nosotros como foráneos? ¿Es rechazo lo que se tiene por la labor de los misioneros, de los antropólogos o lingüistas u otra especie de posición que mira a estrategia o defensa de sí a través, en estos casos concretos, de un no aceptar *del todo* las formas o las posiciones del contrario?

Efectivamente, los casos que hemos mostrado hasta ahora parecen indicar que, el shawi, ante determinados elementos que se les imponen desde afuera - la religión, la educación, prácticas culturales occidentales - actúa siguiendo una estrategia cargada de ambivalencia. Es decir, no parece decantarse pero tampoco rechaza aquello que se le impone o propone. Pero ello no quiere decir que no actúe ni responda. Sus respuestas pueden ir de la sumisión a la neutralidad, de la docilidad al más completo rechazo, como sucedió con la presencia de Lucy Trapnell o sucede con los trabajos de Aldo Fuentes. Pero, con todo, la estrategia a seguir parece ser la de no permanecer nunca en un único estado, sino siempre en movimiento, aunque éste sea uno y su contrario. Con una única condición, la de permanecer siempre dentro de los límites que marcan su definición como ser humano. Y estos límites, para los shawi pero también para los demás grupos de la región, son los que van precisamente de un extremo al otro de su actitud, es decir, los que van de la *predación* a la *docilidad* (ver epílogo). Dicho de otro modo, los límites del movimiento del shawi son los que llevaron a los misioneros a hacer la distinción entre “gentilidad” y “fidelidad” (ver capítulo 5), límites que les sitúan en el polo opuesto de los jíbaros con quienes comparten territorio en la región. Pero ¿quiere

¹²⁷ Comunicación personal. (San Lorenzo del Marañón, 2006)

esto decir que el shawi, ante ciertos elementos foráneos, se siente *atacado*? ¿Por qué sino se situaría ante lo externo como si de una presa ante un cazador se tratara?

Puede que la respuesta más inmediata a estas preguntas esté en la misma configuración territorial que define el espacio actual ocupado por los shawi. Pero también, rodeados por población mestiza e indígena, son el único grupo que parece no haber tenido nada que ver con la violencia desmedida, la reducción de cabezas o la rebeldía ante conquistadores y misioneros a través de luchas y guerras (ver capítulo 5). Al contrario, la historia más recitada por parte de los shawi es la que les hace siempre víctimas de sus vecinos jíbaros; también de los patrones y hacendados que sucedieron a los españoles y misioneros en sus territorios. Podría verse aquí una razón para pensar que todo lo que entra dentro de las categorías *quëma* (también *këma'*; 2ª persona del singular) y *nisha* (extranjero, foráneo), entonces, son elementos de afronta, represión, sumisión, castigo. Elementos ante los cuales, el shawi, debe asumir una actitud claramente de supervivencia, una actitud que le permita seguir siendo persona (*piyapi*). En el capítulo 8 analizaremos a esta “persona”. Vamos a ver ahora qué ocurre en el ámbito de la política, donde se juega la defensa de esos valores que sirven para que el shawi se defina precisamente como *Canpo piyapi* (nosotros, nuestra gente) frente a los *quëma'* y *nisha*. No olvidemos, en cualquier caso, que al mismo tiempo muchos de estos valores que se consideran propios, les han unido a esos “otros” en la defensa, por ejemplo, de sus propios territorios y la explotación de sus recursos. Vamos a ver pues, la reacción que han tenido los shawi frente a los cambios políticos y sociales que marcaron la región amazónica peruana a partir principalmente de los años '70 fijándonos en esos agentes políticos - algunos de los cuales aprovecharon su educación en *Ninarë* y más tarde en FORMABIAP - que dieron el salto a las Federaciones de Comunidades Nativas. Unas Federaciones, como decimos, resultado de los movimientos indígenas ocurridos a partir de las reformas agrarias de Velasco Alvarado, y que fueron - podemos decir que lo son hasta el día de hoy - las protagonistas, con sus Presidentes a la cabeza, de un cambio más que significativo en las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Un ejemplo de este cambio, como veremos, está presente en el papel que jugaron ciertos líderes de organizaciones como AIDSEP y CORPI en las luchas que dieron pie a la creación de la Provincia Datem del Marañón (2005) y en lo que se conoce como “Baguazo” (ver nota 107).

Las Federaciones Shawi: su papel y reivindicaciones actuales. La fragmentación política

La titulación de los espacios territoriales como Comunidades Nativas fue el comienzo de un largo proceso de reclamaciones políticas y sociales de los pueblos de la Amazonía que se hicieron realidad a partir de la aprobación, bajo el mandato del gobierno militar de Velasco Alvarado, de los Decretos

20653 de 1974 y 22175 de 1978 (Chaumeil 1984). Con ello se dio el gran pistoletazo de salida a la formación de las Federaciones o Asociaciones de Comunidades Nativas, un nuevo modelo de organización apoyado sobre un órgano directriz cuya cabeza visible, el Presidente, pasa a ser una de las figuras más significativas del poder indígena en la Selva. A través de ellos, principalmente, las comunidades hacen valer sus derechos, centrándose de manera especial en aquellos vinculados a la posesión de sus tierras. Si lo comparamos con otros grupos indígenas del Bajo Marañón, a este respecto, puede decirse que los shawi fueron realmente pioneros. Destinados en diferentes escuelas del río Cahuapanas, profesores originarios del alto Marañón, donde este movimiento indígena estaba mas desarrollado y contaba con instituciones pioneras como el Consejo Aguaruna Huambisa, empezaron a difundir la noción de derecho de los pueblos indígenas. Y como resultado de sus iniciativas empezaron los primeros movimientos para la titulación de tierras. En 1980, aunque aún con el apoyo de la misión católica, se titularon Santa María de Cahuapanas y Pueblo Chayahuita. Poco después fueron Palmiche, Sachavaca o San Ramón de Sinar entre otras. Pero aquí las iniciativas de titulación ya fueron asumidas por las propias organizaciones shawi.

La primera Federación Indígena shawi data del año 1983, FECONADIC, la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas. FECONADIC, no obstante, nació como una Federación shawi pero también awajun. Desde sus comienzos, ambos pueblos crecen de manera conjunta adscritos a la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (CORPI), antes la oficina regional de AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana). Sin embargo, pronto surgieron diferencias que la llevaron a su división. En primer lugar, serían los awajun del mismo distrito los que decidirían separarse para crear su propia federación. Sucedió esto en el año 2000. Y, a partir del 2005, los shawi de la cuenca del Sillay deciden formar independientemente también su particular organización. Cabe decir, en cualquier caso, que los frutos de FECONADIC ni fueron pocos ni tardaron en llegar. Lo hicieron, a parte de en la titulación y ampliación de varias comunidades, en términos políticos, en el año 1989, cuando fue elegido alcalde distrital Emir Mashengai Jempe, awajun de Cahuapanas, fundador de FECONADIC y primer alcalde indígena electo en la región. La biografía política de Emir se prolongó por varias legislaturas hasta que consiguió la alcaldía provincial de la recién creada provincia loreana del Datem del Marañón. Mas allá de este hecho, su elección como alcalde distrital a fines de los ochenta, abrió las puertas de los indígenas a la política institucional, porque desde entonces se sucedieron, en los distintos distritos donde hay población shawi, alcaldes de este pueblo.

En los años '90, en la cuenca del Paranapura, se funda la Federación de Comunidades Nativas Chayahuita FECONACHA. Fue posible al trabajo de promoción realizado por dirigentes de CORPI

en la actual provincia del Alto Amazonas. Más de cincuenta comunidades se titularon gracias a esta acción política en un distrito como el de Balsapuerto alejado del área de influencia de CORPI, cuyo centro se encuentra en San Lorenzo del Marañón. Algo que no ha impedido a FECONACHA ser la federación shawi con más impacto de todas y la que se ha mantenido más activamente desde su creación. De ella salió, sin ir más lejos, Segundo Alberto Pizango, candidato a cubrir la Presidencia del Perú para el año 2011. Además, la cercanía de las comunidades que la componen a la ciudad de Yurimaguas, por tanto su conocimiento por parte del mundo mestizo y el apoyo que han recibido de ONG como Terra Nouva, que desde sus inicios ha colaborado con la Federación y sus representantes para la implementación de sus proyectos en la cuenca del Paranapura y del Cachiyacu, son también motivos importantes en la inyección de actividad de esta Federación.

Por último, en el río Sillay, como parte escindida de FECONACHA se formaliza en el año 2005 la Federación de Comunidades Shawi del río Sillay, FECOSHASI. Una Federación ésta que no logra, empero, la unión de todas las comunidades de la cuenca, dando lugar al nacimiento de OKAPIASI, la Organización *Kampopiawi* del Sillay (2006). Finalmente habría que incluir dentro de esta lista a la Federación de Comunidades Shawi de Jeberos FECOSHAJE, agrupación de los residentes en el distrito de Jeberos.

Así pues, cuatro Federaciones para algo más de 200 comunidades, todas ellas con Estatutos y Actas Legalizadas e inscritas legalmente como Asociaciones en el registro correspondiente. Todas ellas, adscritas también a CORPI. Como ya adelantamos, estas Federaciones cuentan con un consejo u órgano directivo que consta de varios miembros, pero que se hace visible simplemente en la figura de un Presidente, el Presidente de la Federación de tal o tal nombre. Por lo general, estos Presidentes, son personas de una gran influencia en sus comunidades – muchos son maestros o profesores - y en su mayoría, además, muestran tener proyecciones mayores fuera de éstas. Entre estas proyecciones está el ocupar algún cargo de responsabilidad en las organizaciones coordinadoras de las Federaciones en la Región, como CORPI o a nivel nacional AIDSEP. Ser Presidente de una Federación puede ser también el primer paso para entrar en la vida política distrital, pues el contacto con las comunidades hace fácil el lanzamiento de candidaturas sin necesidad casi de unirse a grandes campañas. A este respecto – y más aún – tenemos de nuevo el ejemplo del líder indígena Segundo Alberto Pizango, shawi del Paranapura, fundador de FECONACHA, posteriormente presidente de CORPI y luego también de AIDSEP, y en ellas estaba cuando se lanzó para ser candidato a la Presidencia del Perú, algo que no llegó a conseguir. Su trayectoria le ha valido para ser una de las figuras más emblemáticas y también más importantes del panorama indígena amazónico. Fue portador de los indígenas en las conversaciones con el Gobierno después de lo

sucedido en Bagua (2009), y su compromiso le costó incluso una petición de asilo político a Nicaragua. Su ejemplo, no obstante, no está libre de trabas y de contradicciones que son las que en no pocas ocasiones provocan fragmentaciones dentro de las mismas organizaciones indígenas. Tanto que, hoy en día, a nadie se le escapa que la formación de Federaciones que se unen a CORPI o AIDSESP, es algo que puede considerarse casi de “promiscuo”. Hay más de setenta sólo en el Datem, y ello, más que beneficiar, ahoga las iniciativas de las mismas organizaciones. En efecto, Federaciones ya formadas, como en el caso de FECONACHA, se desdoblan con frecuencia por intereses encontrados entre quienes desean ocupar sus cargos de responsabilidad con miras a ir más allá. Pero estos intereses, en no pocas ocasiones, son aprovechados no por los indígenas y sus comunidades sino por los frentes contra los que se quiere actuar precisamente formalizando las mismas Federaciones. Me refiero, por ejemplo, a las empresas petroleras o a los madereros, cuya principal actividad se ha convertido en los últimos años en incentivar la creación de Federaciones para ofrecer cargos como Presidentes de éstas. Con gran habilidad, eligen – o debiéramos decir “compran” – a personas que se saben influyentes en sus comunidades, a quienes llevan de un lado para otro siendo agasajados con camisetas deportivas, zapatos, medicinas, radios, relojes y/o alguna promesa para la construcción de canchas deportivas o botiquines comunales en aquellas comunidades donde tienen algún interés debido a sus recursos naturales. San Lorenzo de Marañón y Yurimaguas, por eso, son lugares donde cada vez más estos combinados entre autoridades indígenas y representantes de empresas petroleras se reúnen para hacer los trámites necesarios para la creación de Federaciones. Pero ni que decir cabe que este hecho, indiscutiblemente, es aprovechado de manera ruin por las petroleras, quienes venden una imagen de apoyo y de solidaridad con los pueblos indígenas que no revierte sino en el interés primario de entrar en sus comunidades resguardados de autoridades para llevar a cabo sus propios proyectos de explotación de sus recursos naturales.

Como respuesta de las organizaciones indígenas a estas acciones es que surge más recientemente un nuevo planteamiento para avanzar en el reconocimiento de sus derechos territoriales: reclamar un territorio integral indígena que permita a cada pueblo gestionar sus recursos, incluidos los que se encuentren en el subsuelo. Gestionar los recursos de un espacio que les pertenece no sólo por derecho constitutivo sino también por ser parte fundamental para su existencia como pueblo indígena. Y esto último, entre otras cosas y dicho de manera poco precisa, significa que sin este derecho a usar y determinar el uso del espacio que ocupan – y ocupan desde tiempos inmemorables – se les está quitando su propia existencia al estarles privando de mucho más que de sus propias tierras; al estarles privando de un espacio que resulta vital para ellos por encontrarse en él una infinidad de elementos que son los que les definen como pueblos nativos.

Como ya se dijo, todos estos elementos se recogen para el caso concreto de los shawi en un extenso Informe Antropológico elaborado por Alexandre Surrallés con mi colaboración. En él se analizan de manera pormenorizada las razones que justifican el reconocimiento del espacio que ocupan desde siglos los shawi. Un espacio, se demuestra, necesario para la subsistencia de este pueblo en su conjunto en la medida en que en él se inscriben los valores esenciales que identifican a sus miembros como pueblo e indígenas. Lugares sagrados, comunidades emblemáticas que actúan como manantial de la cultura shawi, un esparcimiento por cuencas que permite el crecimiento del grupo en base a unas relaciones de parentesco acordes con su propia cosmovisión, o un sistema de relaciones inter-étnicas que necesita igualmente de un espacio determinado que permita a los shawi seguir existiendo como pueblo. Todos estos elementos y algunos más son analizados con esmero en este informe avalado por las mismas organizaciones indígenas. Añadir simplemente que el informe antropológico, éste como el de todos los pueblos que se han realizado de manera similar hasta el momento (shapra, candhosi, shiwilu, cocama y cocama- cocamilla, quechuas del pastaza y awajun), van acompañados de un segundo informe elaborado por el abogado Pedro García Hierro, el cual se centra en los motivos legales que justifican el reconocimiento de un territorio integral indígena. Además, ambos van apoyados sobre un excelente trabajo cartográfico elaborado por el Centro de Información y Planificación Aidesep (CIPTA), quienes con un sofisticado instrumental de GPS recorren acompañados por miembros de las comunidades y por los mismos Presidentes de sus Federaciones, cada milímetro de ese territorio que consideran que de manera ancestral pertenece a su pueblo. Desde luego, ni que decir cabe que el camino que falta por recorrer para que el reconocimiento de un territorio integral indígena sea una realidad es aún enorme. Y en ese largo caminar están también las trabas que los principales protagonistas, es decir, las comunidades indígenas se ponen a sí mismas. Me refiero a la falta de acuerdos en muchas ocasiones sobre puntos limítrofes que reclaman varios pueblos. Por ejemplo, ocurre entre los shawi de Cahuapanas y los awajun del mismo distrito, pero también, entre los shiwilu y los cocama, dos pueblos considerados históricamente enemigos. Es decir, finalmente, gran parte de la lucha que deben librar los pueblos indígenas está en limar las asperezas que históricamente les han enfrentado a sus vecinos. Lo cual, no siempre es sencillo. Otro problema, sin entrar por supuesto en los de mayor calado que serían los de la legalidad o no, o la legitimidad o no de los pueblos indígenas a reclamar su derecho a un territorio integral, es el generado por la proliferación misma de Federaciones; en muchos casos, desdoblamientos por diferencias internas y que hacen que cada vez más el escenario y el paisaje social y político de las comunidades se vaya dispersando en vez de uniendo. Un ejemplo de esto, decíamos, es lo sucedido con FECOSHASI y OKAPIASI en el Sillay.

La Federación de Comunidades Shawi del Sillay FECOSHASI - nombre que tuvo que recibir porque la palabra “Chayahuita”, la que sus fundadores querían utilizar, ya estaba en el nombre de otra Federación, en la Federación de Comunidades Nativas Chayahuitas FECONACHA – llevaba años en la mente de sus fundadores, en su mayoría, profesores. Su modelo de actuación pretendía ser el modelo de todas las federaciones indígenas de la región, es decir, aquél que se ajustaba a los reclamos sustentados por CORPI y AIDSEP en torno al reconocimiento de los pueblos indígenas. Lo que se traduce en una demanda de derechos que van desde una mayor presencia asistencial del Estado a través, por ejemplo, de la creación de puestos de salud, escuelas de formación profesional o con mejoras en las vías de comunicación sin necesidad de que ello suponga un gran impacto ambiental, hasta titulaciones de comunidades o políticas de reconocimiento de explotación para aquellas que ya tenían sus títulos como Comunidades Nativas. Pero además, a estos elementos, FECOSHASI sumaba otros puntos: la necesidad de organizarse como los shawi de las demás cuencas y la facilidad que ello les daría para ser beneficiarios de “proyectos”¹²⁸, y por último, aunque esto de manera algo menos visible, para servir de plataforma e impulsar el alzamiento de un shawi a la Alcaldía Distrital¹²⁹. FECHOSHASI no quería seguir unida a la Federación del Cahuapanas. Pues sus miembros consideraban que eran cuencas diferentes con necesidades distintas y, por tanto, con reclamos particulares que nada tenían que ver con los que se pedían en el río Cahuapanas¹³⁰. Por los mismos motivos tampoco consideraban la posibilidad de formar parte de la Federación del Paranapura. Es más, el hecho de que cada cuenca contara ya con una Federación era para ellos un motivo más para sacar adelante la suya propia. Pero FECOSHASI, sin embargo, no contaba con el apoyo de todas las comunidades del Sillay. Diferencias vinculadas con asuntos personales entre quienes habían tomado la iniciativa para su legalización, parecían estar detrás de ello. Preguntado por estas diferencias, de hecho, la persona que ocupaba el cargo de Presidente de FECOSHASI, no dudaba en poner de relieve ante sus hermanos que aquellos que no querían unirse al proyecto que se

¹²⁸ “Proyectos” quiere decir ayuda para las comunidades, desde material escolar hasta asesoramiento para la titulación de sus comunidades aún no reconocidas. También quiere decir presencia de organizaciones no gubernamentales, apoyo para iniciativas privadas, motores de luz para la comunidad, postas médicas, etc.

¹²⁹ El Distrito de Cahuapanas, tras la salida de los patrones que sostuvieron los primeros cargos de alcaldes, estuvo gobernado durante un periodo por Antonio Escobedo Padilla, shawi con apellidos heredados de esos mismos patrones. Por tres periodos estuvo en manos del awajun Emir Mashengai Jempe y durante dos más, en las de Oswaldo Rojas Peralta, un profesor de Rioja (Departamento de San Martín). En el año 2007, Peralta da paso a Ricardo Pizango Tangoa, shawi del Sillay, quien gobierna hasta la actualidad llevando a cabo su segundo mandato.

¹³⁰ Uno de estos reclamos, el más escuchado en el Sillay, sin duda, es poner solución a las *palizadas* que impiden una navegación segura por el río durante todo el año. Algo que no sucede ni incumbe de ninguna manera a los vivientes del Cahuapanas. Otra, alcanzada en el primer gobierno de Ricardo Pizango, era la descentralización de determinadas competencias de la Municipalidad a la comunidad de Palmiche. Se logró al conseguir que los vivientes del Sillay no tengan que ir hasta Santa María de Cahuapanas para realizar trámites como partidas de nacimiento, registros o renovaciones de documentos nacionales de identificación. Tampoco habrá que caminar ya hasta la capital para ejercer el voto en las sucesivas elecciones.

estaba gestando en el bajo Sillay, lo hacían bajo la presión de una persona con la que él, personalmente, mantenía disputas familiares desde hacía años. Apoyado en esas disputas y con un claro interés personal por el mundo de la política, procuraba, mintiendo y prometiendo proyectos imposibles, poner en contra a la población del alto Sillay con la del bajo. Y de hecho, tal fue su empeño, que un número, aunque ciertamente pequeño de comunidades decidió no unirse a FECOSHASI y comenzar los trámites para la formación de la nueva organización. Así, FECOSHASI fue inscrita y legalizada como Federación pero sin representar en sí misma cuanto rezaba su propia acepción. Lo hizo, además, en un año bastante significativo para toda la región en cuanto a cambios políticos y sociales se refiere, por lo que supuso la escisión territorial de gran parte de Alto Amazonas y la creación de la Provincia Datem del Marañón. Un año más tarde, en las elecciones a la alcaldía distrital, ganaba la persona que FECOSHASI apoyó: Ricardo Pizango Tangoa, shawi de Palmiche que en las últimas elecciones se hizo con su segundo mandato después de no pocas críticas y confrontaciones, y siendo incluso repudiado por gran parte de sus familiares. Éste es casi siempre el mérito que reciben aquellos que sustentan algún cargo de poder como los Presidentes de las Federaciones, los regidores o el mismo Alcalde. Lo que conduce no sólo a la desunión, a la fragmentación, sino también a un discurso constante sobre la envidia y el deseo de algunos de que nadie avance más que nadie. Este deseo “egoísta”, en la mayoría de las ocasiones, se hace visible en forma de acusaciones que terminan considerándose hechos de brujería. Acusaciones que se hacen patente, entonces, siempre que uno siente ser calificado por un igual de diferente. Cuando ello sucede, una vez más, uno se siente “atacado”. Y busca los medios necesarios para volver a su condición de “normalidad”, la que no le permite el verse o el sentirse siendo una *presa* de quien busca su eliminación o reducción como ser humano.

En este sentido, cabe decir que, la fragmentación política, responde también, como vemos, a un movimiento clave - general en la Amazonía, como decíamos más atrás – en la misma acción de formación y de consolidación de los shawi como pueblo tal y como hoy los conocemos. La fragmentación política responde a una estrategia de supervivencia, a una manera de evitar o de esquivar lo que se considera un ataque por parte de quienes se conciben contrarios, ajenos, *nishas*. Pero la fragmentación política, además, se combina para el caso shawi con otro movimiento de mayor calado, cara a esos *nishas*, que responde no ya al de una presa que se siente atacada y huye, sino al de una presa que *encara*. Tal y como lo hace Segundo Alberto Pizango, el shawi que ha encabezado la mayor movilización no sólo a nivel regional sino también nacional de los pueblos indígenas del Amazonas. Vamos a verlo.

Segundo Alberto Pizango, como en otros casos de líderes o dirigentes no ha escapado a las críticas de sus hermanos shawi por beneficiarse supuestamente de su condición de políticos. Pero es cierto que su *imagen* y la que de él se tiene, está en un punto particular, diferente, que explica además perfectamente aquello de lo que aquí venimos hablando. A Segundo Alberto Pizango se le ha permitido en líneas generales lo que para otros es suficiente motivo de descrédito: la salida de su comunidad, un puesto de trabajo que le supone beneficio económico e incluso, y esto me parece bien significativo, cierta reivindicación de lo “salvaje” que no casa mucho, en principio, con la condición que sostienen abiertamente como propia los shawi, es decir, la de indios pacíficos, civilizados y cristianos. Pero esta actitud de demostración de fuerza, no debe entenderse como algo circunstancial ni tampoco banal. Sino como algo esencial y profundamente shawi; algo que define en sí misma la concepción de persona y ser humano de este conjunto y su apreciación sobre las relaciones con el exterior, en este caso con el Estado y la sociedad nacional, principalmente.

En septiembre del 2008 Segundo Alberto Pizango es protagonista de un artículo publicado en la Revista *Caretas*¹³¹. El líder indígena aparece ahí fotografiado sobre el techo de una vivienda en Lima, con una lanza en la mano, corona de plumas sobre la cabeza y adornos de lana cruzados en el pecho sobre una chaqueta de cuero. Su imagen quiere responder así a la de un *actual* indio y líder amazónico pero que, según reza la misma foto, desea volver a su comunidad con su mujer y sus hijos a cultivar sus tierras cuando abandone su cargo (presidente de AIDSESEP). El reportaje lo completan dos fotos más: otra del mismo Pizango, esta vez junto a más de una lanza y señalando en un mapa su lugar de procedencia, y una que representa a un grupo de hombres con sus cuerpos pintados en actitud guerrera. El texto que acompaña a esta última, dice lo siguiente: *Su etnia tiene 17 mil nativos distribuidos en Loreto. Su comunidad es Irapai, a un día de viaje en bote de Yurimaguas.*

Figura 5. Segundo Alberto Pizango con una lanza



(Revista *Caretas*, Septiembre 18, 2008; p. 44. Foto de Gilmar Pérez)

¹³¹ Revista semanal de tirada nacional con un gran impacto por su labor de investigación. Su primer número data de 1950.

Figura 6. Segundo Alberto Pizango señalando el territorio



(idem; Foto: Gilmar Pérez)

Figura 7. Grupo de indígenas



(idem; Foto: sin nombre de autor)

Más allá de las intenciones del autor¹³², el reportaje conduce a establecer una identificación tanto de Alberto Segundo como de su pueblo con esa imagen guerrera y luchadora – por no decir, salvaje – que en muchos casos se tiene sobre los indígenas de la Amazonía. La misma, por cierto, que tenían y propagaron los primeros españoles que llegaron a ella. Pero esta imagen, en la región, entonces como ahora, no corresponde en absoluto al pueblo shawi clasificado desde el siglo XVI, como ya hemos dicho en varias ocasiones, como “sumiso y cristiano” (ver capítulo 4), sino a los grupos jíbaros que en ella hay. Entre éstos, el más visible y popular, digámoslo así, es el grupo awajun. En primer lugar, por su número - más de 50.000 - , pero también y sobre todo por su papel protagonista en las luchas

¹³² El autor del artículo firma como D.P.Z. Ver Revista *Caretas*, Septiembre 18, 2008: 44-46.

que dieron lugar a la creación de la Provincia del Datem y en el reconocido Baguazo. Para muchos, por ello, los awajun son quienes mejor representan la lucha indígena amazónica. Y entre estos muchos que lo piensan, están los shawi, para quien - repetimos - el pueblo awajun representa el polo más extremo de su otredad (*quë'ma'*, *quëgma*), su emblema de la lucha y de lo salvaje, la predación¹³³. Al hilo de esta concepción, muchos shawi ven en las fotos de Pizango a un hermano *haciendo* de awajun. Sus adornos (lanzas y coronas de plumas) dicen, no responden tal cual a su pueblo y su actitud abierta de confrontación, menos aún. Pero ¿de qué otra manera si no así puede mostrarse un líder indígena capaz de enfrentarse a la maquinaria del Estado y de las empresas petroleras poniendo en juego su propia vida?

En efecto, Segundo Alberto Pizango, shawi del Parapapura de padre shawi y madre shiwilu, aparece no sólo en este reportaje sino en casi todas sus comparaciones públicas, dando una imagen de “indio guerrero” que nada o poco tiene que ver con la apariencia y la exhibición de un shawi. Pues éste, sin llegar a estar ausente del todo de los acontecimientos políticos y sociales que han marcado el rumbo de su región en las últimas décadas, nada quiere tener que ver con luchas externas. Es más, me atrevería a decir que menos aún si se trata de luchas precisamente “indígenas”, es decir, donde de lo que se trata es de sacar a relucir como pueblo su parte más apegada a la naturaleza. Esa que muestran, aunque cada una a su manera, las fotos anteriores. En su defecto, los shawi, reservan la exhibición de su parte más fiera, su *predación*, para sacarla a relucir en un plano más íntimo, aquél que les abre la propia visión de la ayahuasca. Y sólo, o esencialmente, en un contexto de muerte o venganza (ver capítulo 9). Fuera de estas dos situaciones sólo son indios cristianos y cristianizados alejados de las prácticas naturales y salvajes que exhiben abiertamente los jíbaros. Preocupados, eso sí, por otro tipo de ataques. De hecho, mientras que se sucedían los movimientos por la creación de la provincia del Datem y la defensa de los derechos indígenas, la inmensa mayoría de los shawi de Cahuapanas estaban sumidos en una lucha interna dirigida a identificar a aquellas personas reconocidas como brujos; gentes de las que se entendía que estaban provocando la muerte en sus comunidades. La lucha concluyó con una sesión colectiva de ayahuasca (ver capítulo 9) que tuvo

¹³³ La noción de predación, tan presente en los estudios amazónicos de la última década, se utiliza para definir una filosofía de vida basada, en palabras de Viveiros de Castro, en la idea de que “la “interioridad” del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos – nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias – del exterior” (Viveiros 2010:145). La elección de incorporación de atributos que provienen del enemigo como principio de movimiento - sigue diciendo Viveiros - lleva al *socius* amerindio a “definirse” según esos mismos atributos (Viveiros 2010: 145). En este texto, el término predación se usará en este sentido de captura, de asimilación de subjetividad de individuos, pero también, en muchos casos, como sinónimo de robo (rapto), destrucción, reducción, asimilación, también de conversión, por lo que supone finalmente el hecho mismo de ser *depredado*, esto es, dejar de ser lo que uno es. Decir, que el hecho de usar la palabra “predación” y no “depredación”, sigue el esquema de los trabajos de antropología amazónica de las últimas décadas, y que entiende o presupone un uso entre “agentes” - todos ellos “personas” - no una acción determinada y exclusiva del mundo animal, aunque éste sea el que sirva de ejemplo, por decirlo así. Por último, sobre la noción de predación puede verse Descola (1992); Overing (1993); Surrallés (2000; 2009b); Taylor (1994; 2000); Vilaça (1992); Viveiros de Castro (1992; 1993;2010).

lugar al tiempo que se declaró aprobada la creación de Datem de Marañón como Provincia independiente de Alto Amazonas. Este hecho, de manera particular, contribuyó a que otros grupos – como el awajun o el shiwilu – vieran al conjunto shawi más centrado en conflictos internos que pendientes de los movimientos del exterior. Incluso muchas de las críticas procedían de dentro de algunas Federaciones shawi. Sin embargo, a nadie se le escapaba que a pesar de este supuesto desinterés, la cabeza visible de los cambios que estaban viviéndose en la región y en todo el Perú con respecto a la población amazónica, era precisamente uno de ellos. Y que eso era muestra también del tipo de carácter “predador” que tienen los shawi.

La imagen que da Segundo Alberto Pizango es para todos en conjunto, efectivamente, la de un predador. Y para un shawi esto significa que está estirando los márgenes de su propia condición como ser humano situándose *in extremis*, hasta el punto de mostrarse “como un jíbaro”. Algo que en los límites que definen al conjunto shawi sólo se lleva a cabo, efectivamente, en relación a cuestiones vinculadas con la venganza y la muerte como las que se llevaron a cabo en Cahuapanas en ese año del 2005. Como las que se llevarían a cabo también en Bagua del 2009. Por ello es comprensible – y *natural* – para los shawi, que Pizango se muestre como lo hace en su papel de líder y de portavoz de la lucha indígena. Que se muestre como un predador, como alguien capaz de reducir a sus enemigos. En este sentido, las críticas dirigidas a su persona se entienden en el ámbito de las oportunidades o ganancias económicas¹³⁴, pero no en la manifestación del indígena shawi que es y muestra frente a sus enemigos.

El posicionamiento que toma Segundo Alberto Pizango, no nos era familiar hasta ahora según lo que venimos hablando en este subapartado de relaciones con frentes foráneos. Su exhibición de fuerzas, le saca del marco de acciones que define a ese ser humano en movimiento que hemos visto ante los nuevos frentes misionales y los Programas de Educación Bilingüe. Ahí, el shawi, mostraba una actitud ambivalente que pasaba de lo neutro al rechazo y de la sumisión al revelo en cuestión de poco tiempo. Aquí, empero, la situación es otra. Pizango no muestra ambivalencia alguna, se muestra como un perfecto *quëma*, un completo otro; no huye, en el mejor de los casos se camufla en su enemigo. Este hecho, pone de manifiesto que además de la *fluctuación*, los shawi desarrollan como estrategia ante los frentes que “le atacan”, la de no “quedarse quieto”. Sino tomar la posición del “otro”, en este caso de ese otro que para él mismo encarna los valores de lo bárbaro y fiero dada la

¹³⁴ El último frente abierto de este líder se debe a la firma de un Convenio con la empresa petrolera Petrobras (2012). Algunos dirigentes indígenas acusan al aún presidente de AIDSESP de no contar con los pueblos indígenas en dicha firma y de apropiarse no sólo de los derechos de éstos a decidir sus relaciones con las empresas petroleras, sino también de apropiarse él, personalmente, del dinero resultante de ese mismo convenio. Puede leerse más al respecto de este conflicto en páginas de diarios nacionales o de organizaciones varias en defensa de los derechos indígenas. Ver, por ejemplo, <http://www.diariovoces.com.pe> ó <http://servindi.org/actualidad/77255>

situación a la que Pizango se enfrenta como líder indígena ante Estado y Empresas Petroleras, entre otros. Claro que hacer esto, también tiene un precio. Pizango lo sabe bien. Y ese precio no es ni más ni menos que el seguir sintiéndose presa; el precio es su *padecimiento*, traducido aquí en un ser víctima de ataques y de desprecios además de hechos de brujería de los que el líder indígena se defiende como puede, como todos, a través de sesiones de curación que él mismo reconoce llevar a cabo y haber realizado alguna vez en su comunidad de Balsapuerto e incluso en la Piedra de Cunpanama'. Luego están los ataques directos, digamos, los que le han costado incluso llegar a tener que pedir asilo político fuera del país.

La exhibición pública como predador de Pizango, por tanto, responde al hecho mismo de ocupar el lugar de su extremo más radical, su “más otro”. Sólo así, se puede responder a una situación de muerte y venganza como la que vivieron los indígenas del Datem en los años 2005 y 2009. Pero la actitud de Pizango, dirían no pocos, es la muestra de que el shawi, por tanto, sin considerarse abiertamente predador, sí tiene la capacidad de *serlo*. Y así responderá en las situaciones que le conduzcan a tensiones de muerte y violencia. Algo que saben muy bien, por cierto, los awajun y los shiwilu, para quienes esa predación se traduce en los ataques fieros y acertados de sus chamanes y en la muerte de quienes consideran brujos. Por tanto, no hay aquí ya, una presa que huye, sino una presa que opta por la vía del enfrentamiento adquiriendo la misma condición que se le atribuye a su enemigo, la de cazador, la de jaguar.

Del Vaso de Leche a la proliferación de piscigranjas. El impacto y la actitud de los shawi ante programas sociales.

¿Qué ocurre cuando el shawi se sitúa ante cambios que influyen en sus prácticas sociales tales como su alimentación, su producción o su relación con aspectos vinculados, por ejemplo, al intercambio de bienes o el aprovechamiento económico? ¿Cuál es aquí la actitud que marca su comportamiento?

Hacer un análisis detallado de los diferentes programas sociales desarrollados por el Estado Peruano en la Selva Amazónica, es algo que se nos escapa aquí por mucho¹³⁵. También, pues carecemos de formación e información al respecto, el hacer una evaluación del impacto real de los mismos. Por este mismo principio, tampoco puedo ofrecer un estudio minucioso sobre las proyectos

¹³⁵ Según información del Censo de Poblaciones Indígenas 2007 (INEI), los principales programas con los que se benefician las comunidades indígenas amazónicas son, el programa del vaso de leche (77,0%), el seguro integral de salud (65,4%), el programa de vacunas (50,4%), desayuno o alimentación escolar (38,0%), textos y útiles escolares (37,5%), el programa de planificación familiar (36,3%) y el programa de control de enfermedades diarreicas (33,9%), entre otros. Entre los pueblos étnicos con más de 100 comunidades, se tiene que los pueblos Shipibo-Conibo, Quichua y Chayahuita (Shawi) presentan los más altos porcentajes de comunidades que se benefician con el vaso de leche (92,3%, 90,8% y 84,7%, respectivamente), con el seguro integral de salud (65,4%, 75,4% y 74,2%, respectivamente) y con el programa de vacunas (47,1%, 74,6% y 52,4%, respectivamente). (Censo de Poblaciones Indígenas, INEI, 2007, Tomo II; p. 76)

implementados por las organizaciones no gubernamentales en las comunidades shawi, así que mi análisis se limita en todo estos casos, a hacer una simple valoración, desde el conocimiento que nos ha proporcionado nuestra propia experiencia de campo, sobre la consideración, el uso y el aprovechamiento que tanto sobre los programas sociales como de los proyectos auspiciados por el Estado u organizaciones no gubernamentales, hacen los shawi. No perdamos, en cualquier caso, nuestro hilo sobre los movimientos, de fluctuación o no, en el que nos venimos sustentando para explicar las actitudes de respuesta de los shawi ante los frentes foráneos. Empezamos hablando de programas sociales, del Vaso de Leche.

Los inicios del Programa del Vaso de Leche (PVL) se gestaron por los años '80 como un movimiento promovido por la Municipalidad de Lima Metropolitana. El propósito era suplir la deficiencia de los programas maternos infantiles desarrollados por el Ministerio de Salud a través de la participación y la coordinación comunitaria en la entrega de al menos una porción de alimento diaria en aquellas zonas más pobres de la capital peruana. Con tal objetivo, se creaban comités cuya coordinación con la Municipalidad recaía en ellos haciéndoles al mismo tiempo Beneficiarios del Programa. Y así, en su primer año de funcionamiento, llegaron a formarse más de 7.000 comités que lograron repartir más de un millón de vasos de leches (Sandoval, 2011). El éxito inicial hizo que la iniciativa se extendiera en poco tiempo a diversos lugares del país. Hasta que el Vaso de Leche pasó a ser una exigencia de derecho de millares de madres. Finalmente, en el año 1985, Fernando Belaúnde suscribió la Ley 24059 a partir de la cual el Vaso de Leche se convirtió en un programa de asistencia alimentaria materno-infantil en todos los municipios provinciales del país. Y aunque hasta nuestros días ha pasado por diferentes modificaciones, sigue siendo uno de los programas con más impacto en aquellos lugares más pobres del Perú.

De acuerdo a la Directiva "Valores Nutricionales Mínimos de la Ración del Programa Vaso de Leche", aprobada con R.M. N° 711-2002-SA/DM, la ración diaria que aporta el Programa, debe estar constituida por alimentos nacionales, entre los que se encuentran: un vaso de leche en cualquiera de sus formas (fresca, UHT, pasteurizada o evaporada), y/o de enriquecido lácteo, o de mezcla fortificada de alimentos que contengan un mínimo de 90% de insumos nacionales (harina de quinua, kiwicha, cebada, arroz, soya u otros). Este aspecto hace que el Programa de Vaso de Leche, en primer lugar, no llegue igual a todos los lugares. Es difícil ofrecer leche fresca o pasteurizada cada día en medio de la selva. Y, en segundo lugar, que tratándose de mezclas fortificadas, hay que contar para su buen funcionamiento con las reservas del insumo del país, de manera que no siempre será arroz, ni tampoco cebada lo que los más pobres reciban. Pero ninguno de estos dos aspectos son tan importantes, en realidad, como la relación misma de los pueblos que reciben la ayuda con el

alimento ofrecido. Lo que hace que para un gran número de beneficiarios - entre ellos incluyo a los shawi - el Vaso de Leche no signifique ningún aporte nutricional, puesto que la ración aportada no es ni siquiera concebida como alimento.

El Programa del Vaso de Leche ha suscitado muchas críticas en las que no vamos a entrar aquí. De manera que, con respecto al tema que nos ocupa, diremos simplemente que para el caso shawi es un programa con poca y que a pesar del empeño puesto por el personal de salud, en muy raras ocasiones, las madres acceden a dar a sus hijos las mezclas fortificantes de harina que reciben y que la Municipalidad se encarga de hacer llegar a las comunidades. Por lo demás, no puede decirse que el nivel nutricional de los shawi se haya visto afectado por el programa ni que éste haya cambiado sus hábitos alimenticios. Lo más habitual, finalmente, es ver cómo las gallinas y los chanchos devoran los sacos de harina entregados a las madres shawi, las encargadas de recibirlas, prepararlas y hacérselas ingerir a sus hijos.

Diferente concepción y diferente éxito también, son los que tiene el Programa que promovió Alejandro Toledo durante su gobierno (2005), el Programa Nacional de Apoyo Directo a los Más Pobres - JUNTOS¹³⁶. La finalidad del Programa Juntos es “contribuir a la reducción de la pobreza y a romper la transmisión intergeneracional de la pobreza extrema y como propósito generar Capital Humano en hogares en pobreza en corresponsabilidad Estado – Hogar”. El medio para lograr dicha finalidad es la entrega de una transferencia monetaria que sirva como incentivo para el acceso y uso de servicios de salud – nutrición y educación; bajo un enfoque de restitución de estos derechos básicos con la participación organizada y la vigilancia de los actores sociales de la comunidad. Este incentivo, por ello, está condicionado al cumplimiento de determinados compromisos adquiridos, los cuales, intentan garantizar y promover el acceso y la participación de los hogares beneficiarios en el cuidado nutricional y educativo de sus hijos.

La selección de beneficiarios se hace a nivel del hogar de manera que se asegure que los recursos del Programa estén destinados y sean proporcionados a familias que vivan en la extrema pobreza. Sólo se consideran, en cualquier caso, aquellos hogares que cuenten entre sus miembros menores de 14 años o mujeres gestantes. Los menores, deberán estar inscritos en el Sistema de Salud; la mujer, deberá contar con Documento Nacional de Identidad. Ella, como representante del hogar, es la beneficiaria directa del incentivo económico, 100 nuevos soles, pero también, la

¹³⁶ JUNTOS fue creado el 7 de abril del 2005 mediante el Decreto Supremo No. 032-2005-PCM que define su finalidad, fuentes de financiamiento y estructura operativa, quedando adscrito a la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM). Posteriormente, este Decreto fue complementado por el D.S. No. 062-2005-PCM que introdujo modificaciones a su estructura organizacional. Más recientemente, mediante Resolución Suprema 004-2012-PCM, publicada el 1 de enero de 2012, se dispuso la transferencia del Programa Nacional de Apoyo Directo a los Más Pobres – JUNTOS- de la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) al Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social – MIDIS. Toda la información sobre el programa en <http://www.juntos.gob.pe>

encargada de cumplir con los requerimientos que le exige el programa. Dicho de otra forma, la mujer recibe 100 nuevos soles siempre y cuando destine parte de este dinero a cubrir las necesidades nutricionales y educativas de sus hijos menores de 14 años (o las suyas propias si es gestante). Para comprobar si se lleva a cabo esta corresponsabilidad, dos agentes serán los encargados de realizar un informe remitido en su caso a la dirección del Programa. Del informe depende en última instancia la prórroga o no de la transferencia monetaria. Los agentes que lo realizan son el personal de los centros de Salud, por una parte, y los profesores por otra, quienes valoran si los jóvenes van o no a la escuela y si presentan deficiencias (nutricionales, higiénicas, comportamentales) que pudieran y debieran ser solventadas con el incentivo otorgado por el Programa Juntos. Independientemente de que el incentivo otorgado dé para cubrir todas las exigencias de corresponsabilidad que exige el Programa, los beneficiarios, por tanto, deben comprometerse a un seguimiento externo de su salud y su educación. Lo que deriva, en no pocas ocasiones, en conflictos con los agentes que realizan dicho seguimiento. Así, entendiéndose que finalmente la decisión de permanecer en el Programa Juntos está en manos de educadores y sanitarios, muchas familias se enfrascan en presiones y amenazas contra éstos para que les realicen informes favorables. Ellos, por su parte, aún sabiendo que muchos hogares no cumplen con su parte de corresponsabilidad, prefieren pasarlo por alto por miedo a sufrir cualquier tipo de agresión o reproche.

Las cifras del Programa Juntos de enero y febrero del 2012 para el caso shawi, hablan de 888 beneficiarios en el Distrito de Cahuapanas, 480 en el de Jeberos y 1917 en Balsapuerto. Puede decirse entonces, teniendo en cuenta también los otros distritos donde hay shawis, que el Programa Juntos beneficia directamente a más de 3.000 hogares de este pueblo. ¿Qué supone esto a un nivel más concreto, en las propias comunidades shawi? Desde nuestro punto de vista, el incentivo monetario otorgado por el Programa Juntos ha motivado al menos tres cambios significativos que merecen la pena subrayar, y por los que, de alguna manera, la valoración que podemos hacer del Programa no es del todo negativa. En primer lugar está el mayor control, efectivamente, de la salud de los más jóvenes y de las mujeres gestantes. Los centros de salud han aumentando el número de asistentes y de madres dispuestas a abrirse a un mayor control de sus hijos y de ellas mismas. Y en este sentido, aunque el personal de salud se ha visto en muchos casos desbordado, el impacto sobre muertes prematuras de bebés o de mujeres en el post-parto, por ejemplo, ha disminuido considerablemente¹³⁷. Ahora no es el personal de salud quien va a la desesperada en busca de mujeres gestantes o lactantes, sino ellas mismas las que acuden a los centros incluso a ser atendidas

¹³⁷ Los datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) del Perú nos hablan de un escaso 1,7% de partos complicados en el 2007 para las comunidades shawi, las cuales, cuentan con uno de los mayores números de botiquines y puestos de salud de la Amazonía Peruana, el 66,5% y el 22,5% respectivamente para un total de 124 comunidades que son las censadas por el INEI en su estudio de ese año (T.I; p.109)

en sus partos. En segundo lugar, otro aspecto derivado de la implementación del Programa Juntos en las comunidades shawi es un creciente acceso a ciertos alimentos y bienes de consumo y de primera necesidad a los cuales sólo tenían acceso con anterioridad aquellos que desempeñaban algún trabajo remunerado, como profesores o personal laboral de la Municipalidad. Con la transferencia monetaria del Programa Juntos ha crecido el movimiento de dinero en las comunidades, han aumentando las bodegas de enseres y también los viajes a la ciudad para adquirir productos a mejores precios. Por último, en otro orden de cosas, otro aspecto que puede considerarse consecuencia del Programa Juntos, es un particular empoderamiento de la mujer en sus hogares ausente hasta el momento al no depender de ellas las relaciones exteriores que pudieran significar algún beneficio económico para la casa. El Programa Juntos ha dado a la mujer un elemento que era hasta entonces exclusivo de los hombres y ello, sin duda, ha significado cambios en la estructura de relaciones del hogar y en la capacidad de tomar decisiones de la mujer en su propia casa. No puede decirse, en cualquier caso, ciertamente, que ella sea la dueña definitiva de los cien soles que recibe, pero gracias a esta entrega ha sabido desarrollar una particular presión en asuntos relacionados con el hogar que antes debía desarrollar a través de otros medios, como la limitación en el masato. Me refiero a cuestiones que tienen que ver con salir más a cazar, estar menos tiempo en las ciudades, apoyar en las tareas relacionadas con las chacras o simplemente, darle voz en el seno de reuniones comunales en las que se tomen decisiones que afecten al conjunto de la comunidad. Hoy, en un gran número, sin duda, un hombre shawi que posee dinero es un hombre cuya mujer está en el Programa Juntos y tiene hijos menores de catorce años¹³⁸.

Cada uno de estos aspectos, sin embargo, tiene una contraparte de efectos, algunos no tan positivos en mi opinión, para el conjunto de las necesidades y para la estructura social y cultural shawi. En primer lugar, como ya decíamos, el hecho de que sea obligatorio el control sanitario de los menores de catorce años y de las mujeres gestantes por parte del personal de salud, los ha desbordado en muchos casos. Escasez de medicamentos y de personal mismo es algo que siempre se sufre en estos lares, pero si la afluencia es mayor, aunque ello favorezca también la prevención, las necesidades aumentan. El acceso a alimentos enlatados, el consumo de alcohol que es algo que ha

¹³⁸ Lo que ha significado en líneas muy generales también, aspecto que no señalamos más arriba, un leve incremento en la poligamia y en el índice de natalidad shawi. Aunque el índice de poligamia entre los shawi no sea fácilmente medible, baso mi opinión sobre su incremento, en relación también al Programa Juntos, a partir simplemente de mis apreciaciones en el campo. Me limito en cualquier caso a señalar el hecho, no a hacerlo corresponsal uno del otro. Con respecto a la natalidad, pueden compararse los datos recogidos por María Pía Dradi en su trabajo *Encuesta demográfica femenina e infantil* (ver bibliografía) con los que aparecen en los Censos de población indígena elaborados por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) del Perú. Aunque Dradi remite tan solo a cinco comunidades del Sillay y de Cahuapanas, la evolución de las cifras hablan por sí misma, sobre todo en lo referente a muertes prematuras (7,8%) y al porcentaje de embarazos desde los años '80 (5,6), cuando ella realiza su estudio, hasta el 2007, año en el que se fecha el estudio del INEI (6,7)

aumentando considerablemente en las comunidades con la adquisición monetaria, ha dado una pequeña vuelta de tuerca a la dieta shawi. Lo que significa también nuevos frentes de prevención sanitarias que no siempre se conocen o se tienen en cuenta. La preparación pero sobre todo la conservación de estos alimentos, por ejemplo, es algo esencial para que su ingesta no suponga problemas. El acceso a alcoholes como la cerveza o el aguardiente, como decimos, también ha crecido en el seno de las comunidades shawi. En muchos casos, incluso, desplazando al masato, bebida tradicional, en determinadas celebraciones. Ello provoca nuevos estados de embriaguez y, en no pocas ocasiones, más casos de violencia de género y de enfrentamientos violentos entre hombres. El hecho de que algunas familias dispongan de *más* dinero que otras, también ha provocado que las diferencias sociales se hayan incrementando en el seno de las comunidades. El trueque tradicional ha dado paso a la compra-venta, pero quienes no disponen de dinero se ven fuera de la órbita de acceso a determinados bienes que sólo se adquieren ahora por transferencias monetarias. Huevos, carne de monte, algodón o hilo para tejer, plátano o yuca, son productos que ya no se dan al cambio sino por dinero.

Por último, al margen del Vaso de Leche y del Programa Juntos, otros proyectos han sido y siguen siendo implementados entre los shawi por organizaciones no gubernamentales. Y en este ámbito, como ya dijimos, Terra Nuova, una organización italiana formada en el año 1969, puede considerarse la única con presencia constante e impacto¹³⁹. Sus labores principales han sido la implementación de piscigranjas (comunales y familiares) y el acceso al agua potable. Aunque también es bastante significativa su labor de promoción del Completo Arqueológico de Balsapuerto, de reconocimiento territorial de las comunidades shawi, principalmente de la cuenca del Paranapura y su programa de formación de dirigentes indígenas en el ejercicio de derechos colectivos¹⁴⁰.

En su tarea de implementación de piscigranjas, Terra Nuova, sólo en la zona de Cachiyacu ha logrado instalar más de una docena de éstas¹⁴¹. Para ello, ha debido formar a agentes que sirvan de promotores y de encargados de las mismas en las comunidades. Su labor, además de organizar a los comuneros para el trabajo necesario que implica la construcción y el mantenimiento de la piscina, es también la de servir de enlace con la organización, la cual, aporta el conocimiento y el trabajo de sus ingenieros así como el material (tubos y alevinos, entre otros) necesario para poner en marcha el

¹³⁹ El Centro Amazónico de Antropología Aplicación Práctica (CAAAP), Alternativa Solidaria, Racimos de Ungurahui, la Agencia de Cooperación Española a través de las organizaciones de CORPI y AIDSESP o Lliga dels drets dels pobles, en la zona del Paranapura completarían la lista de organizaciones más o menos reconocidas que han trabajado con la población shawi. No obstante, no puede decirse que, el shawi, en este sentido, haya sido un pueblo agraciado con la implementación de proyectos de cooperación procedentes del mundo de las ONG que tan presentes están en otros lugares de la Amazonía como en el mismo Iquitos, capital del Departamento Amazónico Peruano de Loreto.

¹⁴⁰ Todos estos proyectos están explicados en la página web <http://www.terranuova.org>

¹⁴¹ Puede verse la ficha del proyecto de Terra Nuova a través del cual se justifica la implementación de estas piscinas en <http://www.fondoitaloperuano.org>

proyecto. El trabajo de este promotor, empero, no es sencillo. Organizar a toda la comunidad y ponerla de acuerdo para los trabajos que implica una piscigranja, le acarrearán una serie de problemas que en muchos casos derivan en disputas que paralizan incluso los proyectos. Así, en Cahuapanas, son varias las piscinas que están a medias o que se han quedado por el camino por falta de acuerdo entre los comuneros para trabajar en ellas. En el Paranapura, como vemos, el trabajo de promoción de la organización parece haber calado más profundamente y son bastantes las piscinas que se mantienen y que alimentan a sus comunidades. Otro problema que se les presenta en muchos casos a los shawi para aceptar las piscigranjas, no es sólo el trabajo que implican sino los mismos pescados que en ellos crecen. Las piscinas crían generalmente gamitanas¹⁴² (*Colossoma macropomum*), un pescado escaso o casi nulo en los ríos shawi y que por lo tanto está fuera de la dieta conocida de sus habitantes. Esto hace que muchos lo rechacen por “no saber comerlo”, expresión que remite al rechazo o al no gusto por determinados alimentos. Es por eso que, en líneas generales, no me atrevería a decir que el trabajo que desarrolla la ONG con respecto a la piscicultura es especialmente impactante en el marco shawi. Sobre todo, como digo, en el Cahuapanas. Una piscigranja necesita un claro trabajo de coordinación que la complicada relación entre familias que existe en muchos casos dentro del pueblo shawi, les hace fracasar casi siempre. Durante mi trabajo de campo he asistido a muchas reuniones entre personal de la ONG y autoridades y vivientes de las comunidades. En todos los casos, sin excepciones, las buenas intenciones de esas reuniones no se han completado haciéndose realidades. Me consta, en cualquier caso, que no es tan acentuada la dejadez en el Paranapurá, también porque muchos de los que se benefician de estas piscinas no son sólo shawi, también población ribereña que mejor acceso a los mercados de las ciudades.

Como contraparte del desinterés general por esta forma de producción y de generación de alimentos, los shawi, sí han respondido de manera más positiva al proyecto de promoción turística de Terra Nuova sobre el Complejo Arqueológico de Balsapuerto¹⁴³. Aunque habría que especificar que los grandes beneficiarios de dicho proyecto son sólo, claro está, los shawi de las comunidades del Paranapura, sobre todo aquellas cercanas a la capital Balsapuerto. Aquí, más concretamente en la Comunidad Nativa de San Jorge, Terra Nuova facilitó la construcción de una especie de albergue en el que se reciben a turistas procedentes de todo el mundo. Alojados ahí durante días son invitados a conocer los famosos Petroglifos de Cunpanama’ y de paso, en no pocas ocasiones, a participar en sesiones de ayahuasca que desde la promoción de los petroglifos se realizan en éstos públicamente y con una frecuencia que no responde al uso que los shawi tienen destinado a estas sesiones. Esto,

¹⁴² Además de la gamitana, las especies de mayor interés y potencialidad para la piscicultura en la Amazonía, son el paco (*Piaractus brachipomus*), el boquichico (*Prochilodus nigricans*) o la lisa (*Schyzodon fasciatus*).

¹⁴³ Ver “Turismo sostenible en la Amazonía Terra Nuova - Centro per il volontariato”, Documentación de Terra Nuova. Disponible en <http://www.terranuova.org>

ciertamente, ha generado una especie de turismo a la zona además de arqueológico, exotérico que, en mi opinión, no favorece del todo ni a las comunidades ni a los shawi en general. Y prueba de ello, de los efectos negativos que ha supuesto la apertura del chamanismo shawi, tenemos la matanza de 14 personas consideradas brujas (ver capítulo 9), de los cuales, algunos eran señalados como habituales en estas sesiones de ayahuasca celebradas en las faldas de la conocida como Piedra de Cunpanama', la más importante del conjunto arqueológico.

Hay que decir que las investigaciones sobre el llamado Complejo Arqueológico de Balsapuerto, al que no le dedicaremos un extenso trato por salir del área de interés de nuestro tema, no señalan ninguna vinculación de éste con el pueblo shawi. Pues los primeros shawi que llegaron a la zona de Cachiyacu, donde se encuentran, lo hicieron hace algo más de 400 años (Tessman 1930:212), mientras que la fecha otorgada por los investigadores al conjunto de piezas y piedras que conforman el Complejo datan del 1000 - 1200 d.c. (Rivas 2003:16). No obstante, este desfase temporal nada tiene que ver con la idea de ancestralidad y de unión mágica con el pasado que los shawi otorgan al conjunto, principalmente, a la famosa Piedra de Cunpanama', la más impresionante del Complejo ¹⁴⁴. La Piedra de Cunpanama' (*nishira'pi*) consiste en un bloque de roca arenisca de casi 5 metros de alto por 14 metros de ancho y 17 metros de largo aproximadamente, con una cima aplanada y sus lados definidos como bordes semi-redondeados. En la roca aparecen representadas figuras en forma de espirales abiertas, serpientes, surcos redondos, rostros, personajes en movimientos...etc.; todo un gran número de figuras antropomorfas y zoomorfas que los shawi identifican y relacionan como motivos vinculados directamente a su cultura. La parte más labrada de la roca y a la que se le conoce como el Gran Panel Principal, tiene casi 8 metros de largo, cubre todo el frontis de la roca, y se eleva desde la superficie del suelo hasta 2,5 metros de altura. Aquí aparecen labradas más de un centenar de figuras en alto y bajorrelieves, espirales abiertos, círculos concéntricos, biconcéntricos, unos independientes y otros formando conjuntos. Hay además la representación de un animal que parece una tortuga (taricaya), y la cara semitriangular de un individuo, con los ojos y la boca muy expresivos.

¹⁴⁴ Hasta el día de hoy, se han identificado 7 asentamientos arqueológicos, 19 rocas-petroglifos y 4 rocas-talleres además de un gran repertorio material que consiste en fragmentos de vasijas cerámicas, utensilios cerámicos para textilería (piruros) y unos cuantos cinceles (Rivas 2003:16). Es a este conjunto al que el arqueólogo Santiago Rivas denomina Complejo Balsapuerto, y que según él, fue constituido u originado con la fusión de tres diferentes poblaciones étnicas cuyos focos de desplazamientos originales se localizan en la cuenca del Alto Santiago (selva del Ecuador), y cuencas del Ucayali y Alto Utcubamba (Selva Baja y ceja de selva del Perú, respectivamente). De las rocas petroglifos, dos se hallan en la ruta que uniera Balsapuerto con Moyobamba, otras dos cerca de la quebrada Hachayahcu, cinco en Ojeyacu, una más en Shapajilla, dos en las proximidades de Canoa Puerto, cinco (dos en Porotoyacu y tres en Cucharayacu) en las proximidades de la comunidad Nuevo Saramiriza. En todos los casos se tratan de piedras colosales que pueden llegar a medir hasta cinco metros de alto, como es el caso de la conocida como Piedra de Cunpanama' (*nishira'pi*).

Todo este conjunto, como el del resto de rocas y petroglifos que componen el Complejo de Balsapuerto, son entendidas y leídas por los shawi como resultado de la acción de Cunpanama', el mismo que les creara a ellos, les diera su territorio, les enseñara a pescar, cazar, preparar sus tierras o levantar sus casas. Los petroglifos de Balsapuerto, según los shawi, son una marca indeleble de la existencia de su dios creador y la base, el libro si queremos, donde se recogen todo lo que, en realidad, son: sus valores, sus creencias, la fuente de su comportamiento, de su relación con la naturaleza y los seres que la conforman. Por último, como dijimos más arriba, La Piedra de Cunpanama' además de un lugar que les vincula a sus antepasados es un lugar que los proyecta hacia el futuro, en el sentido en el que es entorno a ella en donde muchos shawi vienen realizando en los últimos años, sus rituales de visión.

Por todos estos aspectos, es comprensible entonces, que la promoción del Complejo Arqueológico por parte de Terra Nuova, haya encontrado una respuesta receptiva entre los shawi. No sólo por los ingresos que pueden suponerle como fuente de turismo, aunque sean mínimos, sino también como algo que les permite afianzarse como pueblo. Esto es, que les permite defender y reclamar un reconocimiento de su espacio territorial - basado en la existencia en él de elementos que hablan de una presencia shawi desde tiempos inmemorables, en este caso, ni más ni menos que de su dios creador Cunpanama' - y con ello, al tiempo, también un reconocimiento de su propia historia. Este reconocimiento histórico incluye no sólo la trayectoria que siguieron los antiguos hasta ocupar el espacio que hoy ocupan los shawi, sino también otra infinidad de elementos entre los que vamos a destacar simplemente uno, al estar estrechamente vinculado con el uso y el valor que se le da hoy a la Piedra de Cunpanama'. El *hecho histórico* es la huida de los sabios shawi, denominados *cämena*, del entorno de los *Canpo piyapi*, hecho que marca la entrada de éstos en la era actual. Como tendremos oportunidad de ver en el capítulo 5, los *cämena*, se vieron forzados a abandonar su lugar entre las gentes cuando un “borracho con sombrero que hablaba castellano” entró en el mosquitero de uno de ellos. Entonces, su cabeza decidió alejarse para siempre a los cerros, allá por los caminos que cruzan las montañas hacia la ciudad de Moyobamba, en la misma ruta en la que se encuentran los famosos petroglifos de Balsapuerto. A partir de ese momento, la vida eterno se acabó para los shawi. Y sus *cämena* se convirtieron en *pënoton*, hoy, básicamente, hechiceros (ver capítulo 8).

Sin entrar en más detalles, pues el tema se escapa de cuanto venimos diciendo hasta ahora, la apropiación y el uso¹⁴⁵ dado al Complejo de Balsapuerto, favorecido sin duda por el trabajo primero arqueológico y luego de promoción de Terra Nuova, responde en mi opinión al hecho o a la necesidad de tener que enfrentarse a la pérdida de los sabios shawi. Lo que ha supuesto para este

¹⁴⁵ Me refiero básicamente a las sesiones de ayahuasca que allí se llevan a cabo.

pueblo, precisamente, el padecer con constancia ataques y acosos; padecer el hecho de convertirse en “presas”, como venimos diciendo en este apartado aún sin detenernos en dar muchos detalles. Ahora bien, la apropiación y el uso de este lugar considerado sagrado nos deja entrever a un shawi presa que se muestra, que no se esconde ni permanece neutro sino que, siguiendo la misma estrategia de Segundo Alberto Pizango, se exhibe haciendo pública también una parte muy íntima de su cultura, en este caso, sus relaciones con el mundo de los ancestros. O lo que es lo mismo, la exhibición de sus chamanes. El precio a pagar por ello, como siempre, es el ataque y la persecución, como la que sufrieron los catorce chamanes asesinados y descuartizados en Balsapuerto (ver capítulo 9) .

Sin duda, la apropiación de la Piedra de Cunpanama’ y del resto de petroglifos del Complejo Balsapuerto, además de otros muchos lugares que son considerados como sagrados por su relación con algún hecho histórico o mitológico, merecería ser tratada con más detenimiento. Aunque me llevaría a extenderme demasiado alejándonos de nuestro tema porque supondría también un análisis o discusión arqueológica de los mismos. El complejo forma parte de la estrategia llevada a cabo por los shawi para la defensa y el reconocimiento de su pueblo. Pues el complejo arqueológico y la Piedra de Cunpanama’ en especial, son elementos que unen tiempo y espacio, historia y presencia de un pueblo, el de los *Canpo piyapi* en su territorio. La Piedra del dios creador Cunpanama’, su apropiación y su exhibición pública, es también una estrategia de supervivencia para un no predador en un mundo de jaguares. Porque ahí – como en otros lugares en los que también se encuentran evidencias de Cunpanama’ – a través de la vinculación con su pasado, logra situarse en condiciones de enfrentarse a ellos. Estas condiciones se alcanzan en las sesiones de ayahuasca que se realizan en torno a la Piedra de Cunpanama’, que además de poner en contacto al shawi con el mundo del conocimiento de sus antiguos sabios, los *cämena*, les permite comportarse como un auténtico predador, valor que adquiere al someterse a la visión de la ayahuasca (ver capítulo 9).

Sin más, por tanto, tendríamos que, por una parte, ante determinados programas sociales los shawi nos vuelven a sorprender mostrando un movimiento de no quietud que les lleva de la aprobación al rechazo en cuestión de días. El sentirse diferentes, la opción de esquivar un ataque por parte de sus propios vecinos, el miedo a ser atrapado por lo unitario, etc., serían algunas de las explicaciones que le llevan a mostrarse reacio frente a los programas sociales o los proyectos de cooperación. Algo que no sucede, sin embargo, en el caso de promoción y de uso del Complejo de Balsapuerto, donde la combinación de lo foráneo y lo propio, parecen conducir al shawi a mostrarse seguro y contundente en su *indianidad*. Hasta el punto de hacer público, de exhibir algo tan íntimo como es precisamente eso, su *indianidad*, o lo que es lo mismo, exhibir a sus propios chamanes. ¿En qué radica la

diferencia entre la actitud tomada ante las organizaciones que fomentan un cambio en las prácticas alimenticias o de producción y la actitud tomada ante los cambios que suponen una exhibición abierta de su condición de shawi, de pueblo indígena? ¿Por qué en un caso se actúa desarrollando un movimiento fluido, de huida, y en el otro un movimiento de afronta, de determinación, como es incluso el de reivindicación - también revaloración y conversión - de un elemento, como el de la Piedra de Cunpanama', al que sin ser propio, se le da el valor de símbolo de una cultura y de un pueblo?.

Aquí es donde está la verdadera cuestión sobre la actitud de los shawi ante aquello que viene impuesto por acciones ajenas a su propio entorno; ante las políticas de educación estatales, las prácticas de las religiones occidentales, los movimientos sociales de ámbito regional o nacional, las implementaciones de proyectos de cooperación o, en este último caso, la promoción de lugares sagrados como estrategia para el reconocimiento de unos territorios ante las fuerzas externas que pretenden la explotación de sus recursos. Por qué en unos casos el shawi huye, y en otros toma la determinación de camuflarse - hasta el punto de la conversación - para sobrevivir. Tal vez, la respuesta más sencilla sea decir que el interés que mueve al shawi en uno y otro caso, evidentemente, son distintos. En uno se trata de asumir cambios que suponen la aceptación de otros elementos que no van acorde siempre con los valores de su propia cultura, como el de usar letrinas situadas en las mismas viviendas o criar animales en el entorno doméstico para luego comérselos. Pero en otros casos, como en el de Segundo Pizango y la Piedra de Cunpanama' ya no se trata de esto. Sino de asumir posiciones que les libren de una condición - la de presas - que como hemos visto les llevan a "convertirse" en un caso, en jíbaros, en otro, en esos sabios que un día fueron expulsados del entorno de los *Canpo piyapi*, los *cämena*, y que hoy, convertidos en *pënoton*, son vistos también e incluso principalmente por sus enemigos, como un predador.

Las respuestas a estas últimas cuestiones son, en una gran parte, lo que conforman el fondo que ha dado pie a la discusión que encierra esta tesis. ¿Por qué sentirse presa y vivir y ser visto como un predador? Esta es la cuestión que subyace en mi reflexión y a la que espero ir dándole respuesta a medida que avanzo en el tema. Y para ello, en primer lugar y quizás de manera casi perversa, lo que haré será mostrar precisamente cómo ese ser humano que se percibe a sí mismo como una presa, crece y se consolida como tal siendo cazador.

Capítulo 3. Labores ejemplares

- **La caza**
- **La elaboración del masato**

La caza

Más antes sí había animales. Hasta aquí venían, cerquita de las casas. Hartas huanganas en manadas venían, majás, perdices, todo había. Pero ahora, nada hay. Uno camina harto de hambre, de sed, para no hallar nada. Siquiera un ave pequeña con que alimentar. Nada.

Estas frases recogidas en la comunidad de Chacatán pueden escucharse hoy a lo largo y ancho de prácticamente todo el territorio shawi. La idea de un pasado de abundancia en el que se comía carne y pescado ha dado paso a un presente desprovisto de recursos, pobre, extremadamente pobre para la inmensa mayoría. En sus bosques, dicen, ya no hay animales.

Durante mis distintos periodos de permanencia en las comunidades repartí cartuchos a diestro y siniestro, siempre con la promesa de mis interlocutores de que cuando lograran matar algún animal vendrían a buscarme para compartirlos con ellos. Perdía la cuenta de cuántos cartuchos entregaba al día. Pero nunca olvidaré los animales que fui invitada a comer durante los más de dos años que viví entre ellos, ni las presas que los hombres de las familias con las que conviví lograron matar. Una salida al monte con final de feliz, es vivido por los shawi como un auténtico acontecimiento festivo. Más si la presa alcanzada es de considerable tamaño. Pero los pocos estudios de los que disponemos sobre el espacio shawi reconocen sin dudar un claro decaimiento en el número de especies animales que viven dentro de sus márgenes¹⁴⁶. Algunas de las razones ya las hemos citado: la explotación, la masificación y concentración de población o las actividades madereras y petroleras entre otras. Dentro del Distrito Cahuapanas, sólo en un reducido área se reconoce que aún puedan hallarse con facilidad algunos majás (en idioma, *ipi'*), venados (*yo*), sajinos (*quiraman*) o huanganas (*naman*)¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Además de los escritos de Aldo Fuentes (1985, 1988, 1989) y Nancy Ochoa (1990, 2008), pueden consultarse también los datos ofrecidos al respecto por Terra Nouva o los estudios de Zonificación de bosques del IIAP (Instituto de investigación de la Amazonía Peruana) y de la Gerencia Regional de Loreto (ver bibliografía). Otro trabajo importante al respecto y que muestra la situación en general de la región es el de Bendayán, N. *et al.* (2004). Es justo decir, no obstante, que el territorio shawi conserva todavía una fauna de mamíferos que siguen reproduciéndose en las partes más alejadas del bosque: huanganas, majás (*Agouti paca*), añujes (*Dasyprocta variegata*), sachavacas (*Tapirus terrestres*), el mono coto (*Alouatta seniculus*) o el mono guapo (*Pithecia spp.*) Entre los reptiles, son varias las especies de ofidios y los lagartos *Caiman crocodilus* y *Melanosuchus Níger*. Las especies de peces son numerosas, aunque también fuertemente mermadas en sus poblaciones por la extracción excesiva. Se señalan los fasacos o huasacos del género *Hoplias*; las mojarra y otros characidos; las lisas (*Leporella vittata*), el paco, (*Piaractus brachipomus*), la gamitana (*Colossoma macropomum*), las carachamas, de la familia *Loricariidae*, los caneros y pirañas o pañas, etc. Un caso particular es el paiche (*Arapaima gigas*) un pez que puede llegar a los 4 metros de largo y que vive en las cochas profundas. En las comunidades del río Cahuapanas es habitual su degustación.

¹⁴⁷ Las zonas que se consideran privilegiadas con respecto a la existencia de animales son las que se encuentran en las proximidades de las comunidades de Pandora y Ungurahui (bajo Sillay) y en las zonas fronterizas a los cerros que hay entre Pueblo Chayahuita y Cahuapanas. Éstas últimas, precisamente por su cercanía a los cerros, son poco visitadas por los shawi, siendo los awajun del distrito quienes aprovechan sus recursos.

Y en el resto, con un poco de suerte, sólo ciertos tipos de monos (en idioma, *cohui*, *icho'*, *no'no*, *ishi*), perdices (*yoncoron*) o aves menores como son los tucanes (*a'no'*), que apenas si logran saciar la necesidad de proteínas de las numerosas familias shawi¹⁴⁸. En el ámbito de la pesca ocurre algo parecido. Los ríos, maltratados por el uso de venenos durante años, han visto menguar el número de especies en sus aguas. Además, el desigual cauce de los mismos la hace factible sólo en determinadas épocas del año. Un panorama desolador en un espacio, en el caso de Cahuapanas, de más de 1.500 km² y a pesar de que la lista de especies presentes en la memoria de los shawi, representativas de estas tierras amazónicas, es infinitamente más interesante.

Cabe decir, no obstante, que en otras partes de la región la situación no es tan mala. Por ejemplo, en el área ocupada por los awajun o en espacios más alejados a los shawi como son los habitados por los candoshi, ejemplos que están siempre presente en el discurso de nuestros anfitriones. Del caso candoshi se aprecian las grandes cantidades de pescado que logran en sus cochas y lagos (como el famoso Rimachi)¹⁴⁹ y de los awajun se resalta que, al estar situados más cerca de los cerros, por tanto más alejados de la aglomeración de comunidades, tienen la posibilidad de entrar con menos esfuerzos a los lugares donde permanecen refugiados los animales, algo que, en cualquier caso y por motivos que veremos más adelante, es demasiado arriesgado hacerlo para un shawi (ver capítulo 5). Así que, también en el acceso y en la relación con el medio y los recursos de éstos, los shawi, se sienten diferentes, lejanos y ajenos a los grupos jíbaros.

Sin embargo, la cada vez menor y más difícil práctica de la caza, no implica en absoluto una pérdida de definición del hombre shawi como “cazador”; un buen cazador, un buen conocedor del mundo animal y de la vida de éstos en las profundidades del bosque. Cazar para un *quëmapi* (hombre shawi) es mucho más que una actividad que garantiza su supervivencia biológica. Es lo que posibilita y garantiza su estatus social. Cuanto mayor sea el conocimiento del hombre sobre el mundo animal, cuanto mayor sea su éxito en sus salidas al monte más ganará en prestigio y en todo aquello vinculado a sus relaciones sociales. Si no tiene familia, ser un buen cazador le garantizará

¹⁴⁸ Hay que tener en cuenta que las normas de residencia shawi les llevan a tener que compartir con su grupo residencial la carne del animal cazado. En cualquier caso, esto es algo que sólo sucede cuando se trata de grandes piezas como venados, sachavacas o huanganas. Un hogar shawi alberga un promedio de 8 a 10 personas, teniendo en cuenta que las hijas casadas viven con sus maridos y en ocasiones hasta con dos o tres hijos en la vivienda familiar. A esto siempre hay que sumarle el resto de parientes que conforman el grupo parental, compadres, comadres, padres, hermanos, etc. (ver capítulo 1, “Patrones de asentamiento” y capítulo 2, “Parentesco”)

¹⁴⁹ Los candoshi, pertenecientes al conjunto jíbaro (subconjunto jíbaro-candoa), se encuentran esparcidos por afluentes del río Pastaza, en el alto Nucuray y en el Copal, afluente del río Corrientes (Surrallés 2009b: 41). Dentro de su territorio, en el margen derecho del Pastaza, se encuentra el Lago Rimachi (*Musa Karusha*, en idioma indígena), una auténtica joya natural - reserva pesquera y forestal - con una superficie de casi 80km² y una variedad incalculable en valor de especies protegidas. Como ocurre para muchos otros grupos de la región, la capital de la Provincia del Datem (San Lorenzo del Marañón) y la ciudad de Yurimaguas son los centros de mayor atracción para los candoshi. Es en estos puntos, donde recrean sus relaciones con otros grupos - entre ellos los shawi - en muchas ocasiones a partir de las propias Federaciones Indígenas que conforman y que se aúnan, como ya vimos, en la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (CORPI).

encontrar a una mujer, ser aceptado por los padres y familiares de ésta al considerársele preparado para cuidar de su hija y formar un hogar. Cuando se tiene un hogar, gozar de la fama de cazador le ayudará en sus labores de roce y tala de huertas, pues parientes y allegados acudirán a su petición de ayuda sabiendo que su trabajo será compensando con carne del monte¹⁵⁰. La esposa del buen cazador se muestra siempre alegre y gozosa, y satisface a su esposo e invitados con grandes cantidades de masato. Durante las visitas a su casa, el hombre ofrece gustoso el masato de su esposa e invita siempre a degustar algo de carne. Todo en un ambiente festivo al que se le pone de telón de fondo las muestras más evidentes de los dotes como cazador del hombre de la casa: las mandíbulas de los animales que ha logrado matar en sus más exitosas salidas al monte¹⁵¹. Con todo ello, finalmente, el buen cazador dispone siempre de un mejor crédito y un mayor requerimiento por parte de todo el mundo¹⁵². Y el que carece de tal “habilidad” es señalado y considerado como un “incapaz”; incapaz de lograr el acercamiento de los animales, de crear un hogar y de responder como debiera al grupo

¹⁵⁰ Como ya se ha señalado, los shawi, consideran que un buen banquete es aquel que cuenta con carne de animales del monte. El resto de carne, es decir, la de gallinas y cerdos, ni siquiera son consideradas por la mayoría alimento. Muchos shawi, de hecho, no las comen. Y cuando van a una minga y les ponen caldo de gallina para comer, apenas si terminan su plato y se marchan a sus casas. Para ellos, la fiesta sólo debe continuar si el animal del monte es el protagonista.

¹⁵¹ La conservación y exposición de mandíbulas o quejadas de animales en la que se considera la parte masculina de la vivienda, las palmas que cubren el techo, es algo bastante habitual entre las sociedades de cazadores amazónicos. Más habitual e importante aún, entre quienes tienen una filosofía de vida concebida en términos de predación o guerra, como es el caso de los grupos jíbaros, para quienes los “dientes”, no sólo los de los animales, poseen una alta significación. Para los candoshi, por ejemplo, “los dientes se consideran un arma ofensiva”, “una muestra efectiva y real de su intencionalidad predatoria”, “la materialización del poder que buscan los hombres guerreros” (Surrallés 2009b:86). Por ello, no sólo conservan y exponen las mandíbulas de los animales en los techos de sus casas, también las exhiben como adornos en sus propios cuerpos - dientes de jaguar o caimán, principalmente - e incluso llevan su actitud predatoria hasta la materialización más fisiológica: liman los suyos propios para darles la forma puntiaguda de los dientes de un predador (Surrallés 2009b:84). Los hombres shawi, por su parte, a pesar de que también conservan en sus viviendas las mandíbulas de ciertos animales, prefieren no usarlas como adornos. Para ello reservan collares hechos con semillas (actualmente sustituidas por chaquiras) y, sobre todo, pretinas y coronas adornadas con plumas de guacamayo, de loros y/o tucanes; elementos que, al menos aparentemente, no denotan ni la agresividad ni el poderío que tienen los dientes de jaguar exhibidos por los candoshi. Los shawi, conservan los dientes de bujeo, de la nutria o del tigrillo entre otros, en privado, como “ingredientes” de determinadas “*pusangas*”, que como veremos son usadas para atraer a los animales durante la actividad de la caza. Para atraer a los animales y también a las mujeres, porque tanto en un caso como en otro, el hombre debe procurar, ante todo, no mostrarse como un “extraño” (*nisha*)

¹⁵² Como por ejemplo, de los mayordomos de las fiestas. La figura de los mayordomos aparece en todas las fiestas importantes del calendario de celebraciones shawi. Son elegidos antes de que termine la fiesta con el compromiso de que al año siguiente, ésta, vuelva a celebrarse, y el número puede variar de dos a cuatro matrimonios según el tamaño de las comunidades y la trascendencia de las fiestas. Los mayordomos, apoyados por sus familiares, se encargan de la decoración de los lugares por donde se llevan a cabo los actos principales (la casa comunal, la iglesia, sus propias casas, etc.), de la preparación de los altares pertinentes e incluso de la limpieza de las mismas comunidades. Hombre y mujer se reparten las tareas, y aunque la atención principal recaiga sobre la figura del hombre, la mujer se sabe igual o más importante si cabe, para el buen desarrollo de la fiesta. Se preparan grandes cantidades de masato, labor para la que la mujer requiere de sus cuñadas o comadres, y al menos un día, se debe ofrecer un plato de comida a todos los asistentes. Para ello, el hombre busca a quien le apoye en su labor de encontrar animales del monte. En algunas ocasiones, son ellos mismos los que acompañados de sus compadres o de los hermanos solteros de su esposa salen a probar suerte. Aunque siempre es habitual, en lo posible, hacer entrega de cartuchos, pilas y linternas a quienes gozan de buena fama de cazadores. A ellos se acude con la casi completa convicción de que lograrán traer algo de carne para el día de la fiesta. Y a ellos es a quien con más intensidad se espera para un perfecto lucimiento del mayordomo como pasante de la fiesta.

residencial del que forma parte y a la comunidad. Así que ser un buen cazador es la imagen, sin duda, de la que busca gozar el hombre shawi en general.

*Mitayar. Matar. Cazar*¹⁵³

Los shawi realizan sus primeras salidas al monte de la mano de sus padres cuando las intenciones de éstos no les llevan a alejarse por mucho tiempo ni a demasiada distancia de las viviendas, y cuando los propios jóvenes comienzan a mostrar interés por el mundo animal. Observantes de cuanto se cuece más allá de los caminos que hasta ahora eran sus caminos habituales, los que cercan el entorno doméstico y la comunidad, los jóvenes reciben sus primeros consejos sobre el mundo de afuera, sobre el comportamiento de los animales, sobre el modo de orientarse en el monte, sobre las posibles sorpresas que éste puede depararles. Aprenden a seguir los caminos de su padre, a montar trampas y a identificar los lugares comunes por donde caminan los animales así como los manjares preferidos por éstos, ganchos perfectos para atraerlos o para saber dónde poder esperarlos. Una vez que el padre considera mostrado el interés real del niño por el mundo animal, a la edad de diez o doce años, lo somete a su verdadero proceso de iniciación como cazador, un proceso cuyo grueso es el sometimiento a una serie de *purgas*¹⁵⁴ guiadas y aconsejadas siempre por un médico o chamán (ver capítulo 7). Sólo cuando el joven ha superado estos rituales de iniciación se considera que está dispuesto a enfrentarse al mundo de los animales, a sobrevivir al (des)conocido mundo del bosque. También, a asumir como hombre el rol que le corresponde dentro de la sociedad shawi, el de las relaciones con los grupos vecinos y/o la población hispano-hablante con la que a partir de entonces entrará en contacto con más asiduidad como parte integrante de una unidad familiar.

A los hombres shawi les encanta hablar de sus salidas al bosque, de sus grandes cacerías, de sus piezas más preciadas. Así que, tras una vuelta exitosa, aún mostrando su aspecto cansado y extasiado por la experiencia de la caza, relatan durante horas minuciosamente los pormenores más visibles de sus salidas. Cuánto tiempo anduvo, por dónde, qué escuchó, cómo le persiguió, donde le esperó, cómo se cruzaron sus miradas, el miedo que no sintió, cómo le mató. Cada uno de estos detalles es

¹⁵³ El idioma shawi diferencia la acción de “matar” un animal con la de “salir a buscar o a matar un animal”. En el primer caso se utilizaría el verbo *inanin*, cazar con mediación de algún instrumento: escopetas, cerbatanas, flechas, arpones y, en el segundo caso, *mitayotërin*, palabra derivada de “mitayo” (indio que cumplía con su mita) y que hace referencia en general a la búsqueda de cualquier animal comestible de la selva (carne o pescado). Nancy Ochoa (1990:50) usa el verbo *tananderin* (*tanantërin*) para referirse a “cazar”. La traducción más literal de éste término sería “salir al monte” (monte, *tanan*).

¹⁵⁴ Se conoce por “purgar” a la acción de limpiar o expulsar todo aquello que se considera que contamina a la persona y que provoca que ésta sufra una situación de desequilibrio (emocional y/o corporal) con respecto a su condición (natural y/o social). Dichas purgas consisten generalmente en la ingesta o inhalación de ciertos combinados de vegetales que provocan inmediatamente una secreción de flemas. Lo que se entiende como expulsión del mal que padece o afecta a la persona. En los capítulos 9 y 10 volveremos a hacer alguna referencia a ello.

escuchado con atención por familiares y curiosos, entre ellos, muchos de esos niños en fase de convertirse en futuros hombres y cazadores. El ambiente se siente alegre. El cazador invita a sentarse y a tomar masato mientras su esposa, ayudada quizás por algunas mujeres cercanas, preparan el banquete. Hay espacio para risas, para experiencias de caza de todo tipo. Y después del banquete, más masato. Hasta entrada ya la caída del sol, cuando el hombre, junto a su esposa, irán a bañarse antes de dar por finalizado el día. Antes del amanecer, el hombre deberá estar de nuevo en el río para recibir al día con un buen tazón de masato después de su baño. Este el comienzo de un periodo de descanso que durará al menos un par de semanas¹⁵⁵. Sólo pasadas éstas, el hombre shawi, vuelve de nuevo a emprender una nueva campaña.

En sus salidas al monte, el shawi, suele ir sólo aunque mayormente lo hace acompañado por algunos de sus parientes, hermanos solteros de su esposa o compadres¹⁵⁶. Salen de día, pero también de noche. Y cuando no pretenden alejarse demasiado de sus viviendas - a veces la suerte puede llevar a encontrarles a una hora o dos máximo del límite con las huertas perdices, pucacungas (*Penelope jacquacu*) o alguna ardilla colorada (*Sciurus spadiceus*) que sacie durante un día el hambre de los más jóvenes - les basta con llevar su fusil, un par de cartuchos y un machete, a lo que suman si es de noche, una linterna que colocan en la cabeza para llevar libres las manos¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Es interesante subrayar la relación que hacen los shawi entre el descanso y el pensamiento, es decir, entre la acción de descansar (*chinotërin*) y la de pensar (*chinorin*). Ambas son consideradas actividades y estados principalmente masculinos, vinculados en esencia con la caza y con la consecución de alimentos, es decir, con el tener o no tener nada para comer. Cuando un shawi dice estar pensando está expresando básicamente una preocupación, lo que le lleva a un estado de desidia total explicado en términos de enfermedad. Como si pensar, entonces, derivara en realidad en una enfermedad. ¿Por qué? Cuando uno piensa, lo hace de hambre y sed, también porque algún miembro de su familia o él mismo padece algún tipo de malestar que le impide comer o tomar. Entonces, uno pasa el día pensando, por eso no puede hablar, le duele su cabeza, su hígado, no puede tomar masato, no puede trabajar, no puede salir a cazar. Cuando uno descansa después de una jornada de caza está constantemente pensando, pensando en cómo ha sido su salida y en cómo será la próxima, preparando su cuerpo y su mente para un nuevo encuentro con los animales. Este descanso significa cumplir ciertas restricciones, mantener en línea un cuerpo que, como veremos, es algo esencial a la hora de ser respetados por el mundo animal; alejarlo precisamente, de todo tipo de preocupación, por tanto, del pensamiento y la enfermedad. El descanso post-caza es básico para cumplir con las normas exigidas por las denominadas “madres del bosque” para permitir que el hombre cumpla con su función de llevar alimentos a su hogar. Pero también un periodo necesario y esencial de reposo del cuerpo que debe volver a prepararse para su siguiente presentación al mundo forestal y animal. Se volverá a ello en el capítulo 7. Ver también nota 205 para la equivalencia entre raptó y cambio de pensamiento y capítulo 8, para pensamiento como enfermedad.

¹⁵⁶ Recordemos que el patrón de residencia shawi, lleva al hombre a asentarse en el hogar de la mujer. Esto significa que, a partir de entonces, sus lugares de caza serán los lugares habituales de los hombres vinculados a su esposa, su padre, sus hermanos solteros y, por último, sus compadres, una alianza que se concreta principalmente a partir del nacimiento de los niños. Es importante tener en cuenta esta relación entre la caza y la parentela femenina. Para más detalles sobre los lazos de parentesco shawi, volver al capítulo 2.

¹⁵⁷ Probablemente, como ocurre para tantas otras sociedades amazónicas, el fusil o escopeta (*irapa*) fue adoptado por los shawi tras el contacto con los primeros españoles. Y hoy, aunque en muchas viviendas se pueden seguir encontrando alguna que otra cerbatana utilizadas para matar animales pequeños, no puede decirse que sean de uso común, ni tan quisiera que muchos jóvenes sepan usar esta técnica que sigue siendo más habitual entre sus vecinos awajun. La mayoría de los hombres shawi poseen hoy un fusil. Y en su caso, siempre son prestados entre compadres y parientes. Los hombres pasan horas limpiándolos, los decoran con pretinas elaboradas por sus esposas y son guardados con esmero al considerarse un instrumento fundamental para el hombre y el bienestar del hogar. Las mujeres jamás lo cargan y los niños varones siempre muestran el deseo y la curiosidad por el uso de uno.

Dicen que los martes y los jueves son días en los que aquél que sale a cazar, carece seguro de suerte, puesto que son días de jornadas de descanso para los animales¹⁵⁸. También dicen que no es un buen augurio salir las noches de luna, pues ésta aumenta las posibilidades de que el animal descubra al hombre...o de que éste quede prendido y se pierda en el bosque seducido por él. Dicen, que hay que tener en cuenta los sueños, los cantos de las aves y los sonidos particulares procedentes de las plantas del monte; pues todo esto y más, dicen los shawi, incide sin duda en el resultado final de una jornada de caza¹⁵⁹. Si se planea estar más de un día en el monte con antelación se debe montar un pequeño tambo – al que denominan “campamento”- en el que se acampa y donde los hombres descansan de sus jornadas de caminata y de búsqueda de pruebas de presencia animal. En este mismo lugar disponen los preparativos para preparar la carne de aquellas piezas que ya han logrado alcanzar. Por eso, además de un pequeño alto donde colocan sus mosquiteros o un mero espacio limpio de ramas donde colocar sus hamacas, preparan barbacoas donde colocar la carne de los animales para ahumarlos, el modo más eficaz para que ésta no se pudra y dure más tiempo¹⁶⁰. Tras un duro día de caminata por senderos impenetrables, los hombres que vuelvan al campamento cargados, deben pues, seguir su trabajo. En caso contrario, todo su esfuerzo, en cuestión de horas, puede no haber servido para nada.

Para estas estancias de tres o cuatro días los hombres cuentan con masato que ellos mismos cargan para la ocasión y que se sirven unos a otros a falta de la presencia de una mujer. Lo normal es que a falta de masato, por cierto, la vuelta se adelante habiendo tenido o no éxito en la campaña¹⁶¹. Alternativamente, en estas mismas salidas o sin necesidad de alargar sus estancias en medio del bosque, los shawi construyen lo que ellos llaman “barbacoas” (*puesate*), puestos elevados hechos con las ramas de los árboles, fabricados concienzudamente junto a aquellos lugares que saben que son frecuentados por los animales debido al gusto por los frutos que allí se hallan. En estas barbacoas

¹⁵⁸ A este respecto, martes y jueves son denominados con un mismo nombre *topian tahüeri*, último día, en castellano. Debo decir que no he logrado concretar por qué estos días son considerados de descanso para los animales y no los domingos, día de descanso para los shawi. Aunque es posible, como he podido deducir de algunas conversaciones, que sea así por influencia de las misiones, considerando tal vez que martes y jueves fueran días o bien de entrega de mitayo o bien de rezos, por tanto de no salir a buscar alimentos.

¹⁵⁹ Durante las largas caminatas que realizan con frecuencia los shawi, cada ruido o canto de ave es interpretado al instante por los viandantes. Con la simulación del canto explican el significado de éste, entendiendo por ello la necesidad de tomar ciertas actitudes o el hecho de estar ante eventos concretos como la proximidad de la muerte de un hombre, una mujer o un niño según el tipo de canto.

¹⁶⁰ Los shawi llaman a estas barbacoas también “ahumaderas” (*chana*) para distinguirlas de los puestos de caza que hacen los hombres para esperar, en alto, la llegada de los animales, puestos a los que se les da en castellano también, curiosamente, el nombre de “barbacoas” (*puesaté*, en shawi).

¹⁶¹ Por lo general, en estas jornadas de salida de los hombres se carga con la masa o la pasta del masato (*pa'piro*). Así, sólo necesitarán tener una quebrada limpia cercana para echarle el agua a la masa y obtener el masato. El inconveniente de esta práctica no es sólo el grado de fermentación tan elevado que la masa consigue en poco tiempo, sino también la poca “limpieza”, como veremos en el siguiente punto, que tiene el masato en sí mismo, libre de cualquier trozo de fibra de yuca que sólo las mujeres saben evitar perfectamente. El truco está, lo veremos, en la acción de “chapear” el masato.

que suelen ser construidas para la ocasión y usadas individualmente, esperan su llegada en silencio y sin apenas moverse. Y al tiempo que buscan identificar los sonidos de las pisadas de algún majás, venado o sajino (*Pecari tajacu*), procuran despejar las de los temibles tigres o yanapumas, los grandes enemigos de los cazadores. Aunque no los únicos. Sus cartuchos en mano y su atención siempre presta, son elementos esenciales para defenderse en el bosque. Pero no suficientes teniendo en cuenta la amplitud del mundo al que el hombre se enfrenta una vez que se aleja de su vivienda.

Como veremos con más detalle al hablar del desarrollo de vida de un shawi y del ritual masculino de madurez (capítulo 7) el ciclo de aprendizaje de un joven cazador se completa en el momento en el que ha conseguido un promedio de doce animales¹⁶². Doce animales que debe matar pero no tocar, ni cargar, ni tampoco comer hasta llegar, precisamente, al animal que hace ese número. Entonces, éste, *tratado* previamente por un médico, es preparado y cocinado entero de manera expresa para él. A estas alturas, el joven ha pasado ya por una serie de curas o “purgas” que le hacen vivir un periodo duro y doloroso que es recordado durante toda su vida; un periodo que no sólo va destinado a su fortalecimiento corporal y a su consolidación como cazador sino también a su preparación como hombre para responder a las necesidades de una familia, de un hogar, y, por tanto, del nuevo grupo residencial del que formará parte a partir de la reunión con su esposa. Las conocidas purgas rituales van acompañadas de dietas estrictas de sal, pimienta, masato, y deben ser introducidas siempre por una serie de icaros (*pënoi'*)¹⁶³ específicos que son lanzados por el propio padre si tiene conocimiento de ellos o por un chamán reconocido por su relación con los seres de la naturaleza. Con todas estas acciones se busca la purificación del joven – que pasará a ser entonces adulto – y su presentación antes quienes dominan el mundo al que se verá enfrentado a partir de entonces, el mundo que queda más allá de lo doméstico.

Como no puede ser de otra manera, el mundo que se abre a los pies del joven aspirante a cazador y a hombre, está dominado por el poder de quienes lo habitan – animales pero también demás seres del monte. Ante todos ellos, sobrevivir significa para el hombre, básicamente, no ser identificado como “extraño” (*nisha*) ni diferente, sino más bien como alguien cercano. Por eso, el chamán le *icara* al tiempo que sopla con tabaco y aguardiente todo su cuerpo, para lograr que sea identificado como alguien conocido, capaz y merecedor de recibir cuanto existe fuera del mundo íntimo, interior y doméstico del que hasta el momento ha formado parte. El joven cazador aprende a soportar el peso

¹⁶² Aunque, en realidad, como ahora veremos, el “aprendizaje” del cazador no se cierra nunca, sino que debe irse renovando constantemente.

¹⁶³ Icaro: invocación que sirve de mediación entre los hombres y los seres de la naturaleza. Los icaros de los shawi son apenas musitados, repetitivos y con un ritmo bastante monótono. La palabra icaro es de común uso en la región, en idioma shawi es *pënoi'*. Se volverá a hablar de ellos en el capítulo 8.

de los presas, a colocar sus trampas, a hacer sus puestos de espera. Es aconsejado (*pënëntërinso*)¹⁶⁴ y presentado a quienes dominan las normas del mundo animal, las conocidas como “madres del bosque” (*ashin*). Aprende a dietar y a expulsar de su cuerpo cuanto le pueda impedir mantener una relación bien intencionada con ellas. Y todo, con tal de no ser visto como un extraño en un espacio que, ciertamente, es también un espacio nuevo para él hasta ese momento. De ahí su paso hacia la madurez. No basta con aprender el buen uso del fusil. El joven aspirante a cazador debe asumir como propias un conjunto de reglas que le van a permitir vivir a él y a su futura familia en un perfecto equilibrio con los seres de su entorno; animales y plantas y un sin fin de seres espirituales - algunos buenos y otros algo peores - ante quienes siempre estarán expuestos¹⁶⁵.

Hay que tener en cuenta, una vez más, que cuando un hombre se reúne con una mujer, los lugares que pasan a ser sus lugares habituales de caza¹⁶⁶ son los que pertenecen al linaje de su esposa, por tanto, los territorios usados y conocidos previamente por los hombres que pertenecen al hogar de ésta: su padre y hermanos solteros y sus cuñados y compadres si se diera el caso. Este hecho hace que el recién llegado sea percibido como un “extraño” (*nisha*), un intruso en un espacio que en muchas ocasiones queda a cierta distancia del hogar donde nació, de aquél, entonces, en el que aprendió a seguir las huellas y a mostrarse como cazador ante los animales. Sin embargo, este es el único lugar en el que puede emprender su futuro y crecer no sólo como cazador sino también como el hombre que ya es. El hombre que comienza una vida conjunta con una mujer, depende en gran medida de ésta. Pues “todo” cuanto entra a formar parte del nuevo mundo que debe afrontar al unirse en matrimonio, forma parte del mundo de su esposa, no del suyo propio. Parientes, huertas, caminos...animales, plantas, ríos...Sin embargo, la buena disposición de los hombres de la vivienda de su esposa - quienes se han visto o se verán enfrentados a tal situación algún día -, los icaros y las dietas a las que el hombre se ha sometido en su preparación como cazador y que deberá ir renovando a medida que pase el tiempo, lograrán sin problemas que éste sea percibido por los seres del entorno

¹⁶⁴ “Dar consejos” es una acción que se realiza siempre en aquellos rituales que marcan de alguna manera el paso de un estado a otro dentro del desarrollo de vida de una persona shawi. Las personas de mayor edad se acercan a los jóvenes y les susurran aquello que deberán hacer a partir de dicho instante como hombres o mujeres, actos que les definirán como auténticas personas. Esta acción se reconoce bajo el término *pënënin*, aconsejar, y la máxima esencial aconsejable a un joven shawi es la de no matar indiscriminadamente ni despreciar al animal una vez que éste se haya entregado.

¹⁶⁵ El recién convertido en adulto comienza, siendo ya cazador, su búsqueda de mujer. En este sentido, puede notarse cómo los hombres más jóvenes y aquellos que están empezando a formar su familia, salen con más frecuencia al monte que los que ya están establecidos en sus viviendas propias y con independencia de la familia de su mujer. En este estado, los hombres incrementan considerablemente sus salidas a la ciudad y parecen estar más centrados en sus “negocios” que en la vida en comunidad, algo que les lleva a “apartarse” del mundo animal. Este hecho es remarcable porque ocasiona no pocos problemas entre los hombres, quienes por sus ausencias se convierten en “extraños” dentro del mundo que les es más propio. Esto provoca enfermedades inducidas en parte por los desaires hechos a las madres del bosque, quienes se enfrentan a alguien que es, de nuevo, un desconocido frente a ellas y sus hijos

¹⁶⁶ Los terrenos de caza son denominados *o'onrosa*, siendo *o'on* la palabra para referirse al lugar donde se reúnen los animales, la “colpa”, de la palabra quechua *collpa*.

de su esposa como alguien conocido, es decir, como un pariente, alguien con condiciones de posibilidad de convertirse en un *aliado* (afín, en shawi *mi'sě*) a quien corresponder con la entrega de animales o de plantas o secretos que le ayuden a atraer hacia sí a los animales de ese su nuevo entorno ¹⁶⁷. A pesar de ello, si con todo no fuera suficiente, siempre dispondrá del poder de las denominadas *pusangas* y *piripiris*¹⁶⁸, los brebajes que harán parecer al hombre definitivamente como alguien no ajeno, alguien “atrayerente”. Finalmente, un valor más acompaña al hombre shawi en sus campañas, lo que se denomina en idioma “*ca'tantrusa*”, un compañero aliado que le advertirá de cuantos peligros pueda hallar en sus caminos, y que le irá presentando y allanando su entrada al bosque allá por donde vaya. Veamos cómo se combinan todos estos elementos.

Inandon. El buen cazador.

Una de las hijas de Evangelista, de quién hablé en la Introducción de este trabajo, estaba reunida desde no hacía muchos años con un hombre de Pueblo Chayahuita. Guachi, como se le conoce familiarmente, es respetado y bien reconocido dentro de la comunidad de la que ahora forma parte a cuenta de su enlace con la hija de Evangelista y a pesar de su juventud. Es considerado un buen esposo, un excelente trabajador para la familia de su esposa - con quien ya tenía por entonces tres hijos, dos de ellos mellizos - y además, ahora, alguien capaz de ser líder de comunidad, razón por la cual, en mi último periodo de trabajo de campo, era ya *Apu* de su comunidad. En general y a viva voz, todas estas razones hacían que Guachi me fuera presentado por muchos, como un prototipo de hombre shawi (*quemapi*). Alguien que corresponde a su familia con su trabajo y su obligación de traer alimento al hogar y que ocupa además los puestos de poder con miras a cubrir las necesidades de su comunidad. Pero por debajo de todo esto, en la zona más privada de las razones que hacían especial el estatus de Guachi como hombre shawi, aparecían también otras cuestiones. Algunas, tan

¹⁶⁷ En efecto, los hombres shawi llegados al seno de una nueva familia se estrenan al mismo tiempo en el grupo residencial de la mujer y en el mundo de sus huertas y caminos (incluidos los de caza). Por eso es esencial la buena relación con los hombres que constituyen el grupo de la esposa, para que le muestren al recién llegado los senderos habituales por donde ir a cazar. No quiere esto decir, sin embargo, que en no pocas ocasiones los hombres vuelvan hasta sus lugares originarios de caza, aquellos que pertenecen al linaje de su madre e incluso que soliciten a parientes lejanos el uso de sus espacios de caza. Algo a lo que se corresponderá con la entrega de alguna pieza animal, de cartuchos o de algún otro tipo de beneficio que le sea reclamado (yucas, plátanos, tierra para la elaboración de las mocahuas de las mujeres, etc.). Esta exclusividad en los caminos de caza, se da de manera notoria también entre los vecinos shiwilu, para quienes los hombres sólo pueden salir a cazar por aquellos caminos por los que con anterioridad lo han hecho sus padres y abuelos (también caminos matrilineales, en cualquier caso), aspecto que se hace notar con bastante notoriedad a la hora de hablar de su práctica cinegética y agrícola. Es una manera de acceder de forma equilibrada a los recursos que ofrece la naturaleza, pero como veremos en lo que sigue con una gran significación para los otros muchos aspectos que definen el cosmos shawi.

¹⁶⁸ Explicaré más adelante en qué consisten estas denominadas *pusangas* y *piripiris*. Valga decir aquí, como sigue el texto, que son una especie de brebajes usados, principalmente, para buscar la atracción de animales y gentes. También *piripiri* se traduce muchas veces, simplemente, por remedio.

esenciales y vitales que mis interlocutores las mostraban más como un don que como el resultado de una lograda consecución. Tenían que ver, precisamente, con su estatus de buen cazador.

Durante el tiempo que yo permanecí formando parte del grupo residencial de Evangelista, Guachi solía salir con bastante frecuencia al monte sólo pero también acompañado de sus cuñados y compadres¹⁶⁹. Una salida de Guachi suponía un éxito seguro y comida para todo el grupo; una parte considerable, cabe decirlo, de la comunidad de la que forma parte. Guachi era, en palabras de un shawi, *inandon*¹⁷⁰, es decir, un buen cazador. En su casa no faltan los cartuchos; su esposa es maestra, su familia tiene arroz y bastante yuca y plátano así que de sus ventas obtiene siempre algo de dinero para comprarlos con un poco más de facilidad de lo normal. En su casa nunca falta el masato. Las mujeres de la casa de Evangelista son trabajadoras y tienen varias huertas con buena cantidad de yuca. Guachi es joven y fuerte y cuenta con todas las facilidades físicas para emprender horas e incluso días de caminata introduciéndose en el bosque. En la casa de su esposa vive aún un hermano soltero, y Guachi tiene varios compadres que le acompañan en sus salidas al monte y que le han mostrado los caminos abiertos por sus parientes para llegar hasta los animales. Pero Guachi además, cuenta con lo que muchos consideran que es la verdadera clave de su gran éxito. Algo a lo que, con frecuencia, aludían en conversaciones privadas muchos hombres y que no tenía nada que ver con su acertado uso del fusil, que se da por igual entre todos ellos, o sus condiciones físicas, sino con otro tipo de ventaja para la que era esencial la figura de Evangelista, su suegro. Evangelista era, en última o primera instancia, según se mire, quien ayudaba a que el cazador tuviera suerte en sus salidas, a que fuera a éstas libre del pavor que invade a muchos otros hombres a la hora de enfrentarse a ese mundo de “encuentros” que es el de las tierras del interior. Evangelista conoce el mundo de las madres de los animales y de las plantas (*ashin*), los secretos (*yu'ka*)¹⁷¹ para atraer sin

¹⁶⁹ “Con bastante frecuencia” quiere decir mucho más de lo habitual o de la media de lo que lo hacen la mayoría de los hombres shawi. Guachi apenas descansaba una semana o diez días entre sus salidas, lo que le llevó a ser acusado por no pocas familias al considerar que provocaba el enfado de los animales al salir con tanta asiduidad a buscarlos.

¹⁷⁰ Tanto Ochoa (1990:50) como Fuentes (1988:78) recogen también este término derivado, como vimos más arriba, del verbo *inanin*, cazar. Es el nombre que recibe el buen cazador. Pero para el shawi es igual de importante ser “incapaz de cazar”, lo que queda recogido en el término *anahuentërin*, traducido comúnmente por “afasi” o “ajuasi”.

¹⁷¹ La palabra *yu'ka*, que he traducido aquí como “secreto”, aparece referida con el mismo sentido, en la obra de María Dolores García, aunque allí se escribe con una grafía diferente, *yuca* (García 1994 (III):229). Entiendo que en ambos casos, *yu'ka* hace mención al conjunto que conforman el icaro necesario para lograr que la madre de los animales permita el acercamiento del hombre a sus crías, y las *pusangas* que ayudan, en cualquier caso, a que esto surta efecto. El conjunto de estos dos formarían los *yu'karusa* del motelo (*Geochelone denticulada*), del añuje (*Dasyprocta fuliginosa*) o del venado (*Mazama americana*), es decir, los secretos para conseguir alguna de estas piezas.

Nancy Ochoa también usa la palabra *yu'ka* al hablar de las *pusangas* y *piripiris* como medios preventivos y propiciatorios de la actividad de la caza. Pero ella incluso, a lo largo de su estudio sobre la práctica cinegética de los shawi, habla de personas *yu'ka* ó *yu'karosa*, apelativo del que, sin embargo, no tengo ninguna constancia. Así lo explica: “Tout au long de leur vie, les Chayahuita cherchent constamment la perfection et l'esthétique afin de vivre en harmonie avec l'univers social et maintenir de bonnes relations avec les esprits terrestres, aquatiques ou célestes, lesquelles s'appuient toujours sur le principe de l'échange et la réciprocité. C'est grâce à cela que les *Piyapirosa* acquièrent le pouvoir auprès de ces esprits, se transformant ainsi en *yu'karosa*, c'est à dire en être si « parfaits et si beaux » qu'ils

peligro a los animales. Evangelista *icara* y sabe cómo hacer para lograr el *don* y no el *ataque* por parte de los seres del monte o *tanán huayan*; él posee preciadas *pusangas* que atraen al animal hacia el cazador. Como si fuera su amada.

Guachi, como todos los hombres shawi, fue sometido de joven a duras curas para iniciarse en el mundo de los animales. Aprendió ciertos encantamientos que le fueron transmitidos por su padre y por el médico que le *icaró* (*pënoitërin*) y le trató antes de estar listo ya para enfrentarse por sí solo al mundo animal. Una vez que entró a formar parte de la familia de su esposa tuvo que mostrar sus habilidades en el monte. Y las mostró. Y lo sigo haciendo, algo que logra al ver reforzada constantemente su relación con el mundo de los seres de la naturaleza gracias a los continuos icaros que Evangelista le dedica. Ello es, ciertamente, lo que le hace más fuerte, lo que le garantiza, según otros hombres cercanos a él, su buena relación con las madres de los animales y del bosque¹⁷². Eso y su “*ca’tan’trusa*”, el (espíritu) aliado que siempre le acompaña en sus jornadas fuera del hogar. En efecto, Guachi posee la fuerza de un tigre y la savia engatusadora que le otorga el conocimiento del bosque, su relación con los espíritus. Es icarado con frecuencia y sometido a dietas constantes que purifican su cuerpo de cualquier tipo de elemento que impida su relación con el mundo de los seres de la naturaleza. Y todo ello hace que su capacidad para dietar y fortalecer su cuerpo se vea complementada con una gran capacidad para “soñar”, algo básico para saber leer, en realidad, la relación que se mantiene con el mundo que nos rodea¹⁷³. Como resultado también de este ser un buen *soñador*, Guachi tiene su *ca’tan’trusa*, un compañero, un aliado que le previene de los peligros que pueda encontrar en el bosque y que le acompaña en sus salidas aguardándole cuanto pueda sucederle. El elemento que completa, por tanto, su imagen como hombre dentro del entorno al que pertenece.

attirent et séduisent les humaines, les animaux et les puissances spirituelles. Par exemple, les meilleurs chamans, chasseurs ou pêcheurs sont considérés comme *yu’karosa* parce qu’ils respectent les règles d’abstinence sexuelle et les interdits alimentaires (sel et piment), tout en connaissant bien l’environnement et le comportement des animaux, ainsi que la préparation des potions magiques (*piripiri* et *pusangas*) que l’on appelle également *yu’karosa*. L’une des principales qualités d’une personne *yu’ka* vient de la possession d’une pierre spéciale qui est comme un spectre ayant le pouvoir d’attirer et de séduire. De même, les animaux ou les beaux objets utilisés lors des rites de passage ou pour les activités de subsistance ont également leur propre *yu’ka*. Par exemple, chez les poissons, on trouve ces pierres sous les nageoires” (Ochoa 2007: 172).

¹⁷² No sólo la caza, también la horticultura, la recolección o la pesca, sólo son posibles tras lograr establecer una relación con estas madres del bosque. Y a aprender a establecer esta relación se destinan, entre otras cosas, los rituales de iniciación de la caza pero también, como veremos más adelante, los de la primera menstruación de la mujer, donde la joven, al igual que el joven cazador, es sometida a un estricto complejo de restricciones alimenticias, lingüísticas e incluso de movimiento, que van acompañadas de continuas purgas y sesiones de consejos. En ambos casos, la figura del *pënotön* o chamán debe estar presente para procurar y facilitar la relación con los seres o madres del bosque, una relación que él mantiene de manera privilegiada con un elevado número de entre ellos.

¹⁷³ Los sueños, como veremos en el capítulo 8, son el escenario de explicitación de los encuentros entre los hombres y los seres de la naturaleza. Es en ellos donde se capta en realidad el mensaje que quiere transmitirse al hombre, por ello es esencial “saber” soñar, cumplir con los requisitos para que éste se de en los términos en que se hará efectiva tal comunicación.

Los *ca'tan'trusa* o espíritus auxiliares son, principalmente, espíritus de gentes que durante sus vidas conocieron bien el mundo de las plantas y de los animales; parientes fallecidos que por su “fortaleza” y especial conocimiento permanecen viviendo en el interior del bosque resguardando en lo posible a sus parientes cercanos. En ocasiones, estos espíritus o *ca'tan'trusa* son heredados de los padres o abuelos¹⁷⁴, aunque no siempre logran ser percibidos por sus sucesores a quienes se les aparecen en sueños dándoles razón de su propósito de servirles como acompañantes. Finalmente, algunos de estos espíritus toman la forma de ciertas aves, de tigres o yanapumas, es el caso de aquellos que en vida fueron grandes médicos... o brujos, por eso se recurre a ellos, para curar, para conocer sus secretos y atraer a los animales como hacen ellos, para matar, para poseer sus virotes de brujos (ver capítulo 8). Precisamente por la fortaleza que representan estos animales, como ocurre en muchas otras sociedades amazónicas, no sólo los médicos o los brujos, también los cazadores shawi se asocian simbólicamente a ellos; por su fortaleza y su capacidad de resistencia. La fuerza que demuestran tener el yanapuma (*yanani*) o el oso (*tocani*)¹⁷⁵ sirve de estímulo para enfrentarse a los peligros que presenta el interior del bosque, las necesidades que uno afronta fuera del espacio doméstico. En sus salidas al monte, el hombre sufre de hambre y sed. Su mujer está lejos y el escaso masato que porta nunca es suficiente para tener fuerzas y aguantar la dureza del monte. Por las noches, apenas si duerme por estar a expensas de los peligros que supone la selva (boas, tigres, víboras, *sacharunas* (demonios)) y durante el día, tras horas de caminatas, la vuelta al tambo no siempre sabe a recompensa. Por eso, el yanapuma y el oso, son referentes importantes que dan valía a los hombres por la fuerza física que el hombre debe tener para aguantar en sus estancias de caza. Pero también como muestra que son de su relación con los seres de la naturaleza, emblemas como son, de médicos y brujos. Por su relación privilegiada con los *tanán huayan* o los que son conocidos también por el nombre quechua, los *sacharunas*, los “espíritus del monte”¹⁷⁶. ¿Quiénes son estos *tanán huayan*?

El número de seres que el shawi puede encontrarse allá donde se abren los caminos de caza, puede ser inagotable. Con el nombre genérico de “espíritus del monte” se reconocen en primer lugar a las denominadas “madres” (*a'shin*) de las plantas, a las de los animales, aves o peces. También a las madres de las cochas, de los cerros o los ríos. La sirena, por ejemplo, es madre del río, el paujil¹⁷⁷

¹⁷⁴ Observemos que estos espíritus auxiliares de los que gozan muchos hombres proceden en realidad de su propio linaje, siendo los territorios de caza del linaje de la esposa. Como si el hombre no dejara de estar unido jamás al linaje de su propia madre. Lo que podría entenderse como un signo más de la pregnancia de la matrilinealidad en el sistema social del grupo.

¹⁷⁵ El denominado *tocani* corresponde al conocido como “oso de anteojos” (*Tremarctos ornatus*), especie amazónica de oso negro que vive en la Selva Alta.

¹⁷⁶ *Tanan*: monte; *Huayan*: alma, espíritu.

¹⁷⁷ Sobre el paujil o *Crax*, ver más en la nota 328.

de las aves; está la madre de los añujes, y Ucuá, que es madre de las huanganas. El picaflor¹⁷⁸, el mono pelejo¹⁷⁹, el árbol de lupuna¹⁸⁰, la ayahuasca. En definitiva, cada especie de animal, ave, planta o árbol, cada “ser” tiene su madre, aquella que la protege, la cuida del desprecio de los hombres y permite a éste que las adquiera o que adquiera cualquier tipo de don que planta, animal o ave posea. Las madres del bosque vigilan y velan por cada una de las especies que representan. Así que al hombre no le queda más remedio que tener una relación de buen entendimiento y respeto hacia ellas, pues en caso contrario carecería de cuanto éstas mismas les aportan: alimento pero también medicinas, conocimientos, cuidados, herramientas, etc.

Además de las denominadas *A'shin*, también son considerados espíritus del monte los denominados *amana*¹⁸¹, como Asa o Asahui. Como *tanán huayan* son también, una serie de seres con aspecto de “gente” que, en ocasiones, visten pantalón y sombrero y se esconden tras los inmensos contrafuertes o aletas de árboles como los de la Lupuna. Son los *shapsicos* (ver capítulo 6). Los *tanán huayan* están por todos lados y pueden visitar los lugares comunes por los que se mueven los shawi sin demasiado problema. Las huertas, las quebradas – sobre todo en las noches –, los cementerios por supuesto, los tambos, etc. No todos son “malignos”, no hay que pensar en que su acción siempre es de “ataque”. Los *tanán huayan* también actúan como protectores y enseñantes. De ahí que siempre se deba mantener en vigilancia la relación con ellos, su presencia entre los hombres. La madre de todos estos *tanán huayan* es la conocida en singular como “Madre del Bosque”, *Tanan A'shin*. Bajo ella están, en definitiva, cada minúsculo ser del mundo que rodea al shawi. Los animales que el hombre caza les pertenecen, las plantas que utilizan para sanarse o las que usan para conseguir atraer a los primeros, también. Por eso, el hombre, debe salvaguardar por encima de todo

¹⁷⁸ *Loddigesia mirabilis*.

¹⁷⁹ *Bradypus tridactylus*.

¹⁸⁰ *Ceiba Pentandra*.

¹⁸¹ Adelanto aquí, que con el nombre de *amana* los shawi aluden a ciertos seres del monte considerados, generalmente, “demonios”, pero con los que no siempre se mantiene relaciones de índole negativa. Se localizan en los bosques, en zonas de cerros y entre las muchas hojas que se acumulan en el suelo. Antiguamente, vivían entre los shawi quienes aprendieron de ellos a pasar sus fiestas, a matar animales, a tejer pampanillas, etc. Hoy es posible encontrárselos e incluso crear alianzas con algunos para obtener su protección, lo que da seguridad a la hora de salir a cazar o en el momento de enfrentar ciertas enfermedades. Asa, Mashi y Asahui son calificados como los *amana* por excelencia. Al respecto de ellos, Nancy Ochoa, citando a P. Descola (1984:321), nos ofrece la siguiente observación: “Il est intéressant de souligner que parmi les Shuar de l'Équateur il existe également un animal appelé Amana qui est plus grand que les mères du gibier; [il est] appelé amana du gibier, et constitue un interlocuteur privilégié du chasseur” (Ochoa 2008:234). Añadir al hilo de esto último, que la palabra *amana* no es una palabra shawi: aquello a lo que remite es identificado como *hua'yan* o *tanán hua'yan* (espíritu, alma o gente del monte) o con el calificativo quechua *sacharuna* (demonio). Yo aquí, en cualquier caso, utilizaré la palabra *amana* - con fuente regular y no en *cursiva* por no ser expresamente del idioma shawi - que es también la más usada por el conjunto shawi, aunque no sin matices con respecto a los seres que nombra. Trataré estos matices en el capítulo 6. El hecho de elegir la fuente ortográfica regular o normal para calificar a este conjunto en su propio nombre, tiene la intención también de poner al lector ante un verdadero conjunto de seres humanos, como si así fueran españoles, suizos, peruanos o shawi. La misma regla, se seguirá también con los denominados “tunchis”, término usado en la región para referir también a seres demoníacos y que tienen una gran importancia en el propio entorno shawi. Se hablará de ellos en el capítulo 7 (ver nota 412)

su relación de pureza con ella y con todas y cada una de las madres de los seres que habitan en el bosque. En caso contrario, la gracia de *Tanan A'shin* se convertirá en un *ataque* y el hombre podrá padecer desde enfermedades o locuras (él o cualquier otro miembro de su familia) hasta un estado que es bien marcado entre los shawi y que se define con la palabra *anahuatë'*, incapacidad para conseguir animales. La fórmula más eficaz para buscar el respeto y la relación con las madres de los animales es, como ya dijimos más arriba, el icaro; su efecto y propósito, la presentación y la petición de entrega de sus “hijos” a quienes se les solicita no mostrarse como “extraños”. Pero, volvamos de nuevo a esta idea, ¿qué significa mostrarse como “no extraños”?

Al principio de este apartado señalamos en una nota a pie de página (nota 151) la costumbre extendida entre muchos pueblos amazónicos de conservar las mandíbulas de los animales en lo que se considera la parte masculina de la vivienda, entre las hojas de palma que cubren los techos. También hablamos de la importancia que tienen los dientes dentro del conjunto *candoshi* y cómo, los shawi, prefieren la exhibición de adornos que, en principio, no muestran ningún signo de fiera o poderío; ninguna intencionalidad de absorción o reducción del “otro” como clave de una vida basada básicamente en la predación¹⁸². Los adornos del hombre shawi, elaborados en su mayoría por las mujeres, decíamos, son un signo de “complementariedad”, de reciprocidad dirigida a quienes les “sirven”, en cualquier caso, para la construcción de sí mismo, pero no desde la predación sino desde el intercambio, como intentaremos explicar. No quiere decir esto, empero, que los dientes no sean valorados, ni que no tengan un alto valor más que simbólico para los shawi¹⁸³. Los dientes (en shawi, *nante*) del bujeo o los de la nutria o el jaguar son elementos básicos para la elaboración de ciertas *pusangas* usados con miras a lograr el acercamiento de los animales (Ochoa 2007:190). Los dientes, son extraídos y conservados cierto tiempo mientras que el hombre se somete a una serie de restricciones alimentarias y sexuales. Tras un periodo conveniente, llegado el momento de salir a la caza, el hombre se traslada hasta el lugar donde halló las huellas de los animales y una vez allí, libre siempre de todo pensamiento hacia mujeres, “ralla” las huellas con el diente y las tapa con hojas secas. Evita así, dicen, que el animal le “huela” diferente, que no le identifique”, que lo “extrañe”, lo que provocaría su huida inminente¹⁸⁴. Así, los dientes, sin ser exhibidos como abalorios, se conservan en lugares seguros y se portan más casi en secreto que en público. Del modo contrario no

¹⁸² Sobre la noción de predación, ver nota 133.

¹⁸³ Sobre todo para las mujeres, para quienes sus dientes constituyen la base del acto que confirma y define su estatus como persona, la elaboración del masato. La importancia de los dientes femeninos se recuerda insistentemente en los icaros destinados a la joven shawi durante el ritual de la primera menstruación. Los icaros insisten en que la mujer debe mantener firmes y fuertes sus dientes así como son los del tigrillo o el lagarto (García 1994(IV):87). No debe comer caña de azúcar, ni ají, ni chicle huayo (*Lacmellea peruviana*), no debe tomar dulce sin antes estar icarado para evitar que sus dientes se malogren. Ver capítulo 7. Hacerse mujer, ser *sanapi*.

¹⁸⁴ Trataré el tema del *olor* con más detalle en el capítulo 7, al hablar de las almas del cuerpo y en el apartado “Hacerse mujer, ser *sanapi*”.

sólo podrían perder fuerza, sino que podrían volverse hacia el hombre y su familia llegando a provocarles ciertas enfermedades, o en el peor de los casos, la desconexión con el mundo animal e incluso la locura, el peor efecto de todos los que puede ocasionar este uso de las denominadas *pusangas* si no son empleadas bajo el cumplimiento de unas normas. Entre ellas, como decimos, el icaro, la dieta y la abstención sexual y de pensamiento hacia las mujeres.

No olvidemos la cuestión de la extrañeza y la necesidad de mostrarse ante el mundo animal como alguien cercano, volveremos a ello más adelante. Antes, veamos algunos detalles más sobre éstas denominadas *pusangas* o *piripiris*, ¿qué son, realmente?, ¿qué efecto buscan producir y cómo lo producen? Las *pusangas* (*ata'*) son especies de brebajes elaboradas con vegetales pero también como dijimos con partes del cuerpo de animales, como el bujeo colorado (*Inia geoffrensis*), la perdiz de selva (*Tinamus sp.*), la pucacunga (*Penelope jacquacu*) o el motelo (*Geochelone denticulada*) entre otros. Tienen la función de condicionar la percepción y el pensamiento de la “víctima” hacia la que van dirigidas con en el fin de provocar una entrega casi inmediata de ésta¹⁸⁵. Y entendamos por “víctima” no sólo un animal sino también, por ejemplo, una mujer a la que se pretende enamorar o hacer esposa. Para lograr éxito en la caza con el uso de *pusangas*, el cazador, debe conocer el proceso de su elaboración pero también su uso, algo para lo que es necesario un profundo aprendizaje además de un gran interés, por supuesto, por su uso y disfrute¹⁸⁶. El mismo interés que para lograr su efecto en relación a las mujeres. El aprendizaje sobre el mundo de las *pusangas* supone, en la mayoría de los casos, ponerse en manos de un médico o chamán que da claras muestra de su buen uso. Aunque siempre puede buscarse por sí mismo el poder de las mismas, para lo que uno deberá internarse durante días en el monte, dietar duramente y saber entender el sueño en el que, en realidad, se le desvelará el secreto del uso de la *pusanga*. Un secreto, en manos de esos espíritus tutelares del bosque que hemos denominado “madres” con quienes los cazadores deben mantener

¹⁸⁵ Algunos trabajos han logrado identificar algunas de las plantas a las que los pobladores indígenas denominan *pusangas*. Muchas parecen entrar dentro de la Familia Araceae, como la conocida en Perú como “patiquina” (*Dieffenbachia sp.*) o la “itininga” (*Philodendron lechlerianum*). Otras están dentro de la familia Bignoniaceae, como el ajosacha (*Mansoa alliacea*), o de la familia Gesneriaceae, como la *pusanga* de maquisapa (*Drymonia semicordata*) En idioma shawi, algunas de estas *pusangas* son nombradas *kiraman*, *shinpi*, *yu ata'*, *pawara ata'*, *wayan ma'mara*, *yunkurum ma'ma*, *j'isama'ma*, *inteka'pi*, *kiraman ka'pi*, *mayu ka'pi*, *nayutu ka'pi*, *kiraman shinapan shiripan*, *saki*.

¹⁸⁶ Teniendo en cuenta la limitación que las mujeres tenemos - precisamente por serlo - para acceder al mundo de los conocimientos más íntimos del mundo de la caza, del mundo masculino, cabe decir que algunos de estos secretos y procesos de elaboración de *pusangas*, son compartidos abiertamente al considerárseles del común conocimiento de todos. La mayoría, sin embargo, forman parte de un secretismo masculino particular que apenas si sale de la mente de quienes los elaboran o de los médicos o chamanes a quienes se recurre con la intención de acceder a ellos y beneficiarse de sus poderes. En mi trabajo de campo, logré que algunos hombres me contaran y me hablaran sobre sus experiencias más íntimas en el mundo de la caza. Sin embargo, insisto, no es algo de lo que se hable abiertamente en público. Al menos no tan abiertamente como se tratan otros aspectos relacionados con la actividad misma del cazador y que son aquellos detalles que, según decíamos, da a la vuelta de su jornada de caza. El mundo de los espíritus, de los *ca'tan'trusa*, es un mundo plagado de reservas, limitado a la intimidad de las gentes. Algo propio, que apenas es comunicado ni tampoco comunicable bajo pena siempre de perder su confianza, de que se vuelva contra uno mismo o peor aún, de que les lleve a ser señalados ante el resto como brujos.

una relación de entendimiento forzosa, entre otras cosas, si quieren lograr su respeto y el conocimiento de estos dichos secretos. Lograr el fortalecimiento corporal del joven, sus conocimientos sobre el mundo animal y vegetal al que se abrirá camino en sus salidas al monte; lograr que entienda la importancia de esta relación forzosa con las madres de los animales forma parte de lo que busca ese “ritual de iniciación que trataremos con más esmero en el capítulo 7. Decir, que es un ritual que requiere en muchos casos ser reforzado y fortalecido, por lo que “dietar”, finalmente, se convierte casi en un estado de constancia a lo largo de la vida de los shawi. Y no sólo por motivos de la caza, sino por otros muchos que iremos viendo a lo largo de este trabajo y que pondrán de relieve la significancia del cuerpo dentro de la concepción de persona shawi¹⁸⁷.

Tanto el uso de ciertos elementos para la elaboración de los adornos masculinos, como el uso de *pusangas* para enamorar y engatusar a animales y esposas, hablan de la ideología de caza de los shawi. Aquí, se refleja también, sin duda, su filosofía de vida en general y sus diferencias (y semejanzas) con respecto a otros grupos. La relación que el hombre candoshi mantiene con la alteridad, explícita además de en otros muchos aspectos de su cultura también en los mismos términos en que concibe la actividad de la caza, está marcada por una filosofía de vida predatoria, por una necesidad de “reducir” al otro con miras al fortalecimiento y la construcción de uno mismo (Surrallés 2009:86). Pero para los hombres shawi, lejos de denotar una intencionalidad agresiva, la caza parecer ser un signo de reciprocidad y complementariedad. De ahí, la necesidad de no mostrarse como “extraño”. La relación del shawi con el animal se postula como una relación entre afines. El animal, con el que se tiene en común un mismo estatus ontológico originario – ambos eran “gentes” “en el principio de los tiempos” (ver capítulo 5) – es visto como alguien con quien es posible y necesario entablar una relación de parentesco. Así como la que se establece entre un hombre y una mujer dentro del seno de la unidad familiar. Por eso, el hombre engatusa al animal como si se tratara de una mujer, para que le reconozca cercano, para que le permita establecer con él una relación que, en cualquier caso, deberá ser correspondida por su parte. Así como lo es entre un hombre y una mujer¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Normalmente, cuando los hombres han efectuado varias salidas al monte sin éxito, deciden someterse a una serie de curas y dietas orientadas por hombres ancianos conocedores del mundo de la medicina. Éstos, les ayudan a expulsar de sí todo aquello que está impidiendo su buen entendimiento con las madres de los animales y el bosque. En ocasiones, lo que produce tal situación, ha sido provocado por el hombre mismo, es decir, por no haber respetado los huesos de los animales, haber abusado de la misma caza o mezquinar con sus parientes su carne. En otras, una vez más, se trata de un mal intencionado provocado por la maldad de algún brujo que actúa por sí mismo o por encargo de alguien.

¹⁸⁸ En el capítulo 7 se hablará de esta relación de atracción en relación al “olor”. El hombre porta un olor reproductor que atrae o busca atraer a la mujer; tiene un olor seductor. Así que la combinación de ambos, la unión de un hombre y una mujer, responde también a una complementación de olores que da como resultado un nuevo estado, el del matrimonio, o lo que es lo mismo, el de padre para el hombre, y madre para la mujer, cada uno con su propio y correspondiente “olor”.

Tanto en el ámbito de la caza como en el de la vida social en general, las alianzas son, en último término, las que terminan por definir el verdadero estatus tanto del hombre como de la mujer. De tal manera que sólo bajo el manto de una unidad familiar alcanzan por separado su verdadero estatus, uno como *quëmabi* (hombre) otro como *sanapi* (mujer). En la unidad familiar, el hombre y la mujer, aportan y reciben “cosas” (*ma'sha*)¹⁸⁹, se comprometen con un grupo residencial al que le unen unos lazos de parentesco cuya vértebra principal se sostiene en una clara filosofía del don, del compartir, y a partir de su unión como hogar, adquieren también el compromiso de corresponder no sólo a los miembros de su grupo residencial sino también a la comunidad (*ninano*) de la que forman parte como grupo local. Recordemos que según las normas de parentesco shawi, las alianzas matrimoniales siguen una simple premisa: los miembros que procuran la unión deben ser siempre entre extraños nunca entre iguales o consanguíneos. En efecto, los shawi, diferencian dos grandes grupos de personas, los *nisha* (extraños, de fuera, los “otros”) y los *quemobirosa* (parientes). Las alianzas entre ellos deben darse siempre entre extraños, nunca entre parientes, aunque una vez que los primeros entran a formar parte del ámbito de su cónyuge, todos se conviertan - también los parientes consanguíneos, es decir los que comparten el mismo grupo local de descendencia bilateral del cónyuge (Fuentes 1988: 118) - en parientes, lo que vimos que se reconocía con el término *mi'së* o *misërosa*, “afines”¹⁹⁰. El sistema de parentesco shawi no permite el casamiento entre primos primeros ni tampoco es bien visto aunque se da, como vimos, entre primos segundos, todos ellos *quemobirosa*.

¹⁸⁹ El nombre que recibe la ceremonia de formalización de la unión entre un hombre y una mujer shawi es *sa'arinso'*, término que podríamos traducir en castellano por “esposar” o, más concretamente, por “hacer(se) su esposa”. A partir de ese momento, la mujer se convierte en *sa'a* y el hombre en *so'ya*. Sin embargo, los términos que designan lo que los shawi traducen al castellano como una “reunión entre un hombre y una mujer”, son muy diferentes al anterior: *ma'huacaso'*, derivado del verbo *ma'huarin*, *acoantërin*, usado para referirse a la acción de “dar en matrimonio” y *asë'quëërinso*, palabra formada a partir del verbo *asë'quëërin* y que recoge la acción de entregar, en este caso entregar una hija (o hermana o sobrina en el caso de que no existan los padres de ésta). El verbo *ma'huarin*, usado desde la perspectiva de quienes van a unirse, se traduce habitualmente por “casarse”. Y se usa también como expresión del hecho de poseer o “tener cosas”, lo que podría llevarnos a entender el casamiento como un estado de consecución - entiendo que recíproca - de determinadas cosas de las que tanto hombre como mujer, carecían hasta entonces. En el caso de que la unión entre un hombre y una mujer se califique con el término *acoanterin*, quiere decir que se está considerando desde el punto de mira de los padres, que son finalmente quienes *dan* a sus hijas. Aquí el casamiento es percibido como un *don*. Aunque no sólo, pues el adverbio a partir del cual está formado en realidad el verbo *acoantërin*, *acoana*, sitúa la acción en relación con el “interior de la casa”, dentro de ésta. Como si el sentido de “dar a una hija en matrimonio”, por tanto, no fuera un desprenderse, sino una atracción, un recogimiento, un acto de familiarización. Por último, el hecho de calificar la acción que da como resultado una unidad familiar con el verbo *asë'quëërinso*, que traducen en castellano por “entrega”, refuerza la idea del matrimonio en términos de *don*, algo que para el caso shawi, debe entenderse como una flecha de doble dirección, es decir, la línea que sigue la entrega en un matrimonio shawi no va sólo de los padres al hombre y a la familia de éste, sino también a la inversa, y hasta tal punto es así, que son precisamente las ofrendas y las cualidades de los dones del hombre y su familia las que servirán como apremio para lograr el beneplácito de la futura esposa, quien a partir de entonces deberá corresponder a su esposo tal y como ha sido aconsejada a lo largo de su vida por las mujeres de su entorno: cocinando, sirviendo masato, lavando, buscando alimentos, dando a luz, etc. Por último decir, que la palabra *ma'sha* se utiliza tanto para designar “cosas”, en general, como “animales”. Recordemos la expresión *ma'sha manapi*, cazar.

¹⁹⁰ *Mi'së* es el cuñado (esposo de la hermana de un hombre), el con- cuñado (hermano de la esposa del hombre), y generalmente, también el suegro y el yerno.

No hay, al menos de manera explícita, un intercambio de hermanas entre grupos residenciales, aunque sí se busca reforzar estos mismos grupos a partir de matrimonios entre varios hermanos y hermanas. De esta manera se evita el alejamiento del hombre de todos los miembros de su grupo residencial originario y se refuerza además la capacidad productiva y de apoyo de las nuevas unidades familiares, al disponer de sus parientes para realizar sus labores de tala o de cosecha, por ejemplo. Algo que se va fortaleciendo siempre, en cualquier caso, a partir de los nuevos lazos de compadrazgo. Por último, hay que tener en cuenta que, a pesar de que el hombre es *de facto* el que toma las decisiones de mayor transcendencia dentro del hogar y, sobre todo, al nivel del conjunto de los grupos residenciales, la mujer shawi, es el pilar a partir del cual se crea la unidad familiar. Estamos ante una sociedad con un patrón de residencia matrilineal, recordemos. El hombre abandona su entorno para unirse a su esposa en la casa de ésta, junto a su familia y el conjunto de personas que conforman ese grupo de *quemabiroso* de la mujer al que entrará a formar parte sólo tras su matrimonio. La adaptación a este nuevo grupo es esencial para el futuro de la unión familiar y para la permanencia del hombre dentro del entorno de su esposa. Su aceptación deberá superar no sólo el escorrido de un puro respeto a su mujer y a los miembros de la familia de ésta, sino también todo aquello que impida mostrar su capacidad de aportar carne y fuerza de trabajo al conjunto. A cambio, la respuesta en positivo del grupo sobre el nuevo miembro será la inclusión en el hogar durante sus primeros años de convivencia con su esposa, quien a partir de la aceptación a formar una familia con el hombre pasa a estar abierta, entre otras cosas, a elaborar y servir su masato al esposo. Y como ella, todas las mujeres que habiten dentro del grupo que le acoge, a partir de entonces, cuñadas (*nota*) del hombre. Los hermanos solteros de la mujer y su padre le facilitarán la apertura a los lugares de caza, pertenecientes al linaje de la esposa pero a los que tendrá que poder acceder a partir de su matrimonio y una vez que esté preparado para dejar de ser visto por quienes allí habitan como un “extraño” (*nisha*). Para ello, como dijimos, será conducido y guiado por los hombres de su nuevo hogar, pero también icarado y purgado; todo con miras a lograr ser visto también por el resto de seres que habitan el entorno de su nuevo hogar como lo que su nuevo estado de hombre casado le hace ser, *mi’së*, un afín.

¿Qué ocurre en el ámbito de la caza? ¿cómo se establecen aquí las relaciones? La relación que busca sostener el shawi con ese animal al que pretende seducir con *pusangas* como si se tratara de seducir a una mujer, debe concebirse igualmente como una relación entre afines, una alianza que precisamente por ser tal cual, debe seguir las mismas pautas que rigen las normas de parentesco, de convivencia y de sociabilidad entre las gentes shawi. Una relación entre afines (*mi’së*) se ve reflejada, por ejemplo, en el trabajo de las huertas, en el levantamiento de las viviendas, en las pescas

o en la construcción de canoas. También en el ofrecimiento de masato y en el reparto de carne tras una cacería con éxito. El hombre que se convierte en esposo debe responder a todas estas exigencias. Y a cambio recibe un hogar, el masato de su esposa y cuñadas; el compadrazgo probablemente de los esposos de ésta, su alimento, su ropa, en fin, su estatus como hombre. Pero ¿cómo es la relación entre los afines hombre y animal? En primer lugar, el hombre corresponde al animal con el respeto de ciertas normas que le exigen no cazarle ni tratarle indiscriminadamente. Norma número uno de todo buen cazador. En segundo lugar, con su actitud en los procesos de limpieza, despiece y en el mismo ritual de la comida, donde se ponen en juego una serie de normas importantísimas que actúan como respuesta a la fiel entrega del animal; normas que compensan su entrega pero sobre todo su “animalidad”, es decir, su conversión en aquello de lo que las gentes shawi (*piyapirosas*) se alimentan desde los tiempos de Cunpanama¹⁹¹. Aunque, no en vano, como veremos unos párrafos más abajo, quien devuelve en esencia al animal a su condición de “gente” es precisamente la mujer, quien con un acto tan significativo como la recogida de sus huesos y su protección lleva al culmen la actitud de “compensación” con respecto al mundo animal por la entrega de una de sus especies. Sólo así, el hombre, podrá de nuevo presentarse ante las madres de los animales solicitando la entrega de otros de sus hijos. Sólo, por tanto, a través de la acción mediadora de su mujer. Sin ésta, el hombre deberá someterse de nuevo a curas y dietas, deberá ganarse de nuevo la atracción del animal, desprender de sí todo *olor* y toda condición que le haga aparecer como *nisha*, no como *mi'së*.

Así pues, si en algún lugar puede verse desarrollada de manera explícita la ideología del intercambio¹⁹² shawi que aquí estamos definiendo es, precisamente, en el tratamiento dado al animal una vez que entra dentro del ámbito doméstico, el espacio, por esencia, de la mujer. Es cierto que la actividad de la caza en sí misma es exclusiva del ámbito masculino pero no lo es, en absoluto, el despiece y la limpieza del animal, tareas que son compartidas por hombres y mujeres ni tampoco su preparación, en manos exclusivamente de la mujer. Las mujeres shawi se limitan a esperar a los hombres dentro del entorno del espacio doméstico. Aunque mientras esperan, avivan el fuego, cargan agua o preparan masato para recibir a los hombres cargados con el animal. Es en el entorno del hogar, donde la *sanapi* (mujer shawi) entra en contacto con el animal y, por tanto, con lo que de manera más simbólica representa el espacio exterior del mundo para los shawi, aquello que queda más allá de sus huertas. Una vez que el animal ha entrado dentro del espacio doméstico, hombre y mujer se desplazan hasta la quebrada más cercana para proceder allí a su limpieza y despiece, sobre todo si se trata de animales grandes. Ambas acciones son de suma importancia y deben guardar una

¹⁹¹ Ver capítulo 6, “De banquetes y gentes” .

¹⁹² La noción de intercambio es muy importante. El cosmos shawi se constituye y reproduce mediante el intercambio general con los seres naturales, la caza es un aspecto particular de este intercambio generalizado.

serie de normas inquebrantables por el bien del cazador para que las madres de los animales no se sientan en ningún caso despreciadas, lo que haría fracasar al hombre en su próxima salida. No derramar su sangre, no quebrar sus huesos fortuitamente, no dejar que ningún trozo de carne se caiga o se pierda.



Figura 8. Pareja shawi despiezando venado, Río Sillay

El hombre y la mujer comparten la responsabilidad de “tratar” al animal, de actuar con respeto para corresponder así, a la entrega por parte de la madre de los animales de uno de sus hijos¹⁹³. Tras el despiece vendrá el preparado, labor exclusiva de la mujer. Y, finalizada su elaboración, vendrá su servicio, labor compartida de nuevo por hombre y mujer. Terminado el banquete, de nuevo el

¹⁹³ Aquí se ve el sentido de la caza shawi como intercambio y compensación. Volveremos sobre ello.

protagonismo vuelve a la mujer, quien con sumo cuidado reparte la comida sobrante entre las mujeres invitadas, conserva los huesos del animal y limpia meticulosamente el lugar donde se ha llevado a cabo la celebración del banquete. Todo ello, con miras a evitar que ningún hueso o trozo de carne quede a su suerte o, mejor dicho, a la suerte de los perros o gallinas, algo que podría resultar fatal para el cazador en su relación privilegiada con el mundo animal¹⁹⁴.

De este modo, la responsabilidad final de corresponder a la madre de los animales cae también del lado de la mujer, pues es la mujer aquella a partir de la cual, recordemos, se hace factible establecer la relación entre el hombre y el animal, al formar parte éste de los tramos del espacio de su propio linaje, no del linaje del cazador. Por eso, la relación entre el cazador shawi y el animal, no puede definirse exactamente en términos de predación en el sentido que tanto ha popularizado Viveiros de Castro (*alteridad canibal*)¹⁹⁵, sino más bien de “intercambio”, tal y como es la relación aquí entre quienes no son consanguíneos pero tampoco extraños, sino *afines*, los únicos en condiciones de crear y establecer alianzas¹⁹⁶. Ahora bien, sí podría considerarse de predación la relación entre quienes se encuentran dentro del círculo de los consanguíneos, es decir, entre los “no diferentes”. O lo que es lo mismo, aquí, en el caso de la caza, entre la mujer y el animal¹⁹⁷. Por eso, ésta, permanece ajena a su mundo, a su entorno, permanece en el ámbito de lo doméstico y sólo tiene relación con el animal una vez que está dentro del hogar, es decir, una vez que ha dejado de ser “humano” - y pariente, por tanto, “idéntico” o al menos “semejante”- para ser alimento, carne (*nosha*) y hueso (*nansë*). No obstante, de parte de la mujer se sitúa también, como explicaba Surrallés para el caso candoshi, el acto más significativo de la sociabilidad de la sociedad shawi, la invitación de masato, el acto anti-predación por excelencia (Surrallés 2009b:87). La mujer, elabora su masato a través de una actividad privada donde el momento culmen llega a la hora de masticar y no ingerir parte de la yuca sino

¹⁹⁴ Por eso, la excelencia de un buen cazador no termina con la muerte del animal, sino en última instancia con la vuelta de éste a su “humanidad”. El hombre y la mujer, en el seno familiar devuelven la vida al animal a través fundamentalmente de la alimentación compartida con sus parientes. Una alimentación que sigue unas marcadas pautas en lo concerniente a comer qué partes y cómo, en qué momento o compartido con quién; pautas que se basan en una muestra de respeto hacia el animal y un apoyo fundamental en la relación que éste mantiene con el cazador. Cuidar el privilegio de alianza entre el cazador y las madres de los animales, debe ser el propósito más importante no sólo de éste sino también de su ámbito más cercano, su esposa e hijos, quienes deben igualmente incidir en el no mezquinar o despreciar la carne del animal. Pues finalmente, lo que está en juego no es ni más ni menos que la humanización del animal, su vuelta a la vida. No su aniquilación. Volveremos a estos aspectos en el capítulo 6 cuando se hable sobre la lógica del don y del intercambio que se pone en marcha precisamente durante los banquetes shawi.

¹⁹⁵ Se puede ver al respecto los trabajos de Viveiros de Castro (1993), Descola (1992; 1993), Taylor (1994, 1998) o Surrallés (1992, 1998, 2009b), entre otros. Volver también a la nota 133 donde hablamos sobre la noción de predación en Viveiros.

¹⁹⁶ No serían *alianzas virtuales* (de guerra, caníbales) según Viveiros de Castro (Viveiros 2010:186-7), sino alianzas precisamente de “intercambios” y no de “robo” exactamente, sino más bien de “regalo” (Viveiros 2010:175). Pero no por eso violento. El “intercambio” que se supone entre el cazador shawi y el animal no es un “intercambio” de reducción ni conversión, sí lo sería de reciprocidad, acorde con la idea de Viveiros, pero no en un sentido de “robo”, como decimos, sino de “compensación”, de retribución e incluso simple *circulación* de bienes. Diríamos “intercambio en el sentido de una “no-acumulación de lo idéntico” (Heritier 1981, cita Viveiros 2010:135)

¹⁹⁷ Aquí, en cambio, sí habría “acumulación de idénticos”.

escupirla en el conjunto del líquido. Así se consigue un mayor grado de acidez (*main*), una más rápida fermentación y, por tanto, una mayor graduación del masato, algo muy valorado por los hombres. Sin embargo, como veremos en el apartado que sigue (“La elaboración del masato”), la mujer sirve el masato “directamente” siempre en presencia de sus maridos, y guardando unas formas que impiden que el líquido “haga daño”. Sólo lo hace sola ante las mujeres. Porque la mujer sólo hace el masato y lo sirve, efectivamente, siendo su esposo (hermano, tío o padre) el encargado de “ofrecerlo”, es decir, de invitarlo y de recibir por ello la gratitud de los hombres. No pueden las mujeres ofrecerlo directamente a los hombres, sobre todo, si éstos son casados y no son parientes. Ello se entendería como un acto a todas luces peligroso.

Alexandre Surrallés resalta también en las páginas de *En el corazón del sentido* la actitud de los hombres candoshi de esconder su boca y sus dientes ante la presencia de los otros, actitud que se hace especialmente visible durante las comidas, actividad “predadora” por excelencia (Surrallés 2009: 86). Esta acción se corresponde con la intencionalidad agresiva y predadora que define a la sociedad candoshi, marcada como decimos por una ideología basada en la convicción de que el yo se construye a expensas de la identidad del otro (Surrallés 2009:85). Por eso evitan mostrar sus dentaduras, las piezas fisiológicas más propias de su evidencia predadora¹⁹⁸. Pero para el caso shawi, una vez más, esta actitud es más propia de las mujeres que de los hombres. Ese curioso pudor de tapar las bocas del que hacen gala los hombre candoshi es un signo claramente identificable en el mundo femenino shawi. Cuando comen, cuando toman masato, cuando ríen, cuando lloran. Sus bocas siempre están protegidas por sus manos o, en su defecto, por algún trozo de tela o parte de la ropa, como las mangas o el cuello de las camisas. La mujer shawi, sobre todo cuando se trata de tenerla de frente, guarda su boca y por ende sus dientes. Sin embargo, repito, es también la “boca” femenina, su capacidad de “masticar sin ingerir y después ofrecer” - como expresa perfectamente Surrallés (Surrallés 2009:87) - la expresión más simbólica de la afección y de la sociabilidad del shawi. Este acto no sólo se hace cuando los niños son pequeños y aún no pueden masticar, o cuando alguien se encuentra enfermo y requiere de algún tipo de brebaje o papilla que hace la mujer directamente masticando los ingredientes, sino que es la acción base del elemento más significativo de la vida social del shawi, el masato (*hüeno*). Un masato, que repetimos de nuevo, sólo se hace, se sirve y se ofrece a las mujeres, no a los hombres, a quienes, en realidad, se lo ofrecen los mismos hombres en un gesto claramente de *anti-predación*; evitando mirar de frente o a los ojos, tapando sus bocas, sin hablar, esperando pacientemente la entrega del tazón donde se sirve, la mocahua, una

¹⁹⁸ Anotamos la puntualización hecha por el autor: se trata de valorar la capacidad de desgarrar de los dientes, más que de su mera función para permitir la masticación. Esa es la acción que se procura no compartir.

entrega que será mediada de nuevo por el esposo o el hombre de la casa y que cuyo convite será agradecido por el bebedor a este mismo, nunca directamente a la mujer.



Figura 9. Hombre Shawi tomando masato

A estas alturas es imposible no hacer un paréntesis para aclarar un aspecto que se impone, en realidad, desde las primeras páginas de este tercer capítulo. Esto es, la extensa noción del sujeto que tienen los shawi, algo que comparten con muchas otras sociedades amazónicas. En efecto, la noción de persona shawi a la que dedicaremos la parte tercera de esta tesis, no concierne sólo al ámbito de los humanos, sino que incluye a otras muchas entidades¹⁹⁹. El conjunto de todas estas entidades es lo que conforma, finalmente, su espacio social. Esta concepción que diluye las fronteras ontológicas entre la humanidad y la animalidad, que le otorga subjetividad a las plantas o a las estrellas, condiciona de manera esencial la relación del ser humano con su entorno, entre otras cosas, como reconoce Surrallés para el caso candoshi, porque “el mundo se percibe de tal forma que la frontera

¹⁹⁹Los estudios sobre la noción o el concepto de persona constituyen un campo clásico de la antropología, en especial de la tradición francesa. Pero también en la antropología norteamericana, quizá menos en la británica, disponemos de numerosos trabajos sobre el tema. Pueden consultarse al respecto Carneiro da Cunha (1978); S. Hugh-Jones (1979); Taylor (1993, 1994, 1996, 2000); Viveiros de Castro (1979, 1989); Erikson (1996), Goulard (1998), Gow (1991) Overing (2000), Surrallés (2002)

entre sujeto y objeto se hace porosa, incluso inexistente” (Surrallés 2010:192)²⁰⁰. Algo que se hace perfectamente explícito, como vemos, en el ámbito de la caza. “Personas” y “animales” toman masato, cazan, comen carne, se bañan en la madrugada y establecen relaciones. Tanto unos como otros disponen de un *Hu’an*, de un Teniente y unos policías. Los animales no aparecen ante nosotros como personas aunque lo sean. Pero esto es algo que se sabe de sobra, ¿o acaso, en el origen, no eran todos “gentes” por igual?

Los animales, como las huanganas o los añujes, viven como las personas, tienen sus cocinas, sus bancos para sentarse, sus ollas y sus platos²⁰¹. Y tienen parientes entre ellos... y buscan establecer relaciones con los *demás*...al modo como lo buscan y lo hacen las gentes shawi, los *piyapirosas*. Las relaciones entre el cazador y el animal son un ejemplo del tipo de alianzas que pueden establecer los animales con los hombres, pero no son las únicas. Las madres de los animales aportan a sus hijos para que sirvan de alimento a los shawi. Pero así como el hombre y la mujer buscan lograr “cosas” con la alianza que formalizan entre ellos y su grupo residencial, los animales, buscan beneficios estableciendo alianzas con el mundo no animal²⁰². ¿Cuáles? Pues además del respeto y de la caza no indiscriminada de la que hemos hablado, reclaman tabaco, aguardiente, masato, también transmitir su virotes²⁰³, buscan su continuidad. Sólo las mujeres están expuestas al “rapto”. Hasta el punto de que podría decirse que es el único tipo de relación que puede establecerse entre ellas y el mundo animal, una alianza de “reducción”, de “asimilación del otro por igual”. De ahí que durante la primera menstruación no se les permita salir de casa, que cuando menstrúan no se bañan con gente; de ahí, que jamás salgan solas al monte ni tan siquiera a sus chacras. Pues al contrario de lo que ocurre para los hombres, la mujer, corre el riesgo de ser vista como un “igual”.

Lo hemos dicho en varias ocasiones ya pero merece la pena subrayarlo para terminar, pues es la clave no sólo de la ideología de caza de los shawi, sino también de la base de sus relaciones sociales,

²⁰⁰ La idea de que no existe una frontera ontológica entre la humanidad y la animalidad, o lo que es lo mismo, de que animales y humanos coinciden en su estatus como persona y que aquello que les diferencia es simplemente la percepción sobre aquel a quien dirigen su mirada puede verse desarrollada en (2007, 2009b), Taylor (2000) o Viveiros de Castro (1998), entre otros.

²⁰¹ En especial los shawi se refieren a estas dos especies en su condición de persona, por encima de otros animales. Tal vez porque van en manadas. El venado, más solitario, también es un animal al que se recurre en muchas ocasiones para hablar de las relaciones entre humanos y animales, y sobre todo para referirse al rapto de las mujeres durante su primer periodo menstrual. Sin embargo, la figura del venado es algo más controvertida y muchos shawi, al ver referido este animal en sus historias, rápidamente las desechan, argumentando que no es shawi sino awajun. Para los shawi, como hemos visto, el animal raptor por excelencia es el añuje.

²⁰² A este respecto, es conocido el ejemplo de los Kaliña, expuesto por Edmundo Magaña. Ver Magaña 1990, 1993-4.

²⁰³ Muchas veces, los shawi dicen que los brujos, en realidad, no quieren serlo, pero que las madres de los animales y de las plantas les envían sus virotes sin que ellos puedan hacer nada por expulsarlos y no retenerlos en sus cuerpos. Siempre hay, en cambio, quien los busca y quiere poseerlos para su propio beneficio. Pero no sucede esto para todos ni en todos los casos. Pues muchos han visto como ciertos seres les han enviado sus virotes para matar y no para sanar a la gente que han tenido que lograr expulsar y evitar tragar reteniéndolos fuertemente entre sus dientes (ver capítulo 8). Los dientes, son aquí la barrera que logran la no inclusión de la alteridad.

de su postura con la alteridad, de la clasificación de actividades y géneros e incluso, como veremos más adelante, es clave para el tratamiento corporal distinto que hombres y mujeres se dan: el animal que pretende el hombre se encuentra dentro de los márgenes que definen los espacios de la mujer y, por tanto, es tratado como “pariente” de ésta. Pariente con el que ella no puede entablar una relación, tal y como dicen las normas de parentesco, al encontrarse ambos dentro de ese ya definido ámbito de los *quemobiroso*. Sólo el hombre extraño puede acceder a una unión con ellos. Sólo aquél que está fuera de los márgenes del espacio de la mujer puede acceder al mundo animal. Entonces, ¿qué ocurre con los jóvenes cazadores cuando en su proceso de aprendizaje matan animales situados en realidad en los espacios de su propia parentela consanguínea, pues usan los caminos del padre que no son sino los que pertenecen al linaje de su mujer, es decir, de su madre? La respuesta, como veremos, está en el mismo proceso ritual. Recordemos que el joven cazador se debe abstener de comer los animales que mata hasta lograr conseguir un número de doce. Sólo entonces, tras ser icarado, lo come siguiendo las normas de alimentación que hasta entonces su madre y su padre le habrán hecho aprender y a las que él mismo se habrá visto sometido en las comidas que haya compartido con el grupo familiar. De otra manera, el joven cazador, estaría comiendo a sus propios parientes, estaría infringiendo las normas entre consanguíneos, estaría mostrando una actitud claramente de predación (*canibalismo*) cuando, en realidad, aquello que le hará crecer como tal, que le revertirá en la consecución de su propia identidad será corresponder al animal siguiendo las normas del “intercambio” y del *don*²⁰⁴. Sólo así logrará alcanzar su estatus como *quēmabi*, como *inandon*, como *so’ya*, como *mi’së*...en definitiva, como *Canpo piyapi*²⁰⁵.

²⁰⁴ Esto tiene mucho que ver con la condición de “objeto” que adopta el shawi - esto es, de “presa” - ante los otros. Lo veremos en el epílogo. Al ser “objeto” se evita la “subjetividad”, se evita el ser reducido a “sujeto”. Que, a su vez, caería en las redes de la reducción precisamente por serlo, es decir, por ser “sujeto”. Digamos que los sujetos buscan a otros sujetos, y se hacen con ellos al objetivarlos. Ésta sería la metafísica de la predación (Viveiros 2010). Si estos “sujetos” ya son objetos en sí mismo, ¿qué adquirirían de su reducción o asimilación?

²⁰⁵ Puede verse aquí, entonces, cómo se pone límites al “canibalismo” predatorio, cómo se acota dándole a la caza un sentido más de intercambio que de apropiación. Pero en este mismo sentido, quizás, en efecto, sí debemos entender que la relación de la mujer con el mundo animal, la cual está regida por una clara tendencia al “rapto”, por tanto a la predación, sí se da en términos de un cierto “canibalismo” en el sentido de Viveiros. Es decir, el rapto es una conversión en tanto que la persona que lo sufre – veremos que ser raptada va unida a la idea de locura (*hua’yatërin*) y de pérdida o, mejor dicho, de cambio de pensamiento (la expresión en shawi para referir el hecho de ser raptado es *nisha ayonquirin*, “extraña conciencia o pensamiento extraño”, ver capítulo 8) – deviene en aquello que no es (en este caso, deviene *hua’yan*, un ser no humano). Esto es una conversión, pero también una reducción y asimilación por parte del predador de su presa. Si esta presa resulta que es una mujer, que es sobre quien recae principalmente como decimos el riesgo del rapto, eso significa que el predador busca asimilar a quien está en su misma línea de subjetividad, en verdad, a su “pariente”. Es una predación consanguínea, podríamos decir. Por eso, el momento de mayor peligrosidad para ser raptada es cuando se menstrúa. Cuando el elemento “sangre”, digámoslo así, está “más vivo”. ¿Hay aquí canibalismo?, ¿hay *acumulación de idénticos*? Hay una asimilación de un igual, y esa asimilación hace crecer a quien asimila y convierte o reduce al asimilado a aquello que no es “conforme humano” (que es *hua’yan*, alma, espíritu, difunto, animal, etc.). El depredador devora el pensamiento – veremos en qué sentido más adelante – para reducir su cuerpo y quedarse con su parte *hua’yan*, con su alma, con su “sujeto”. Así que, en definitiva, quizás si debemos reconocer aquí un cierto canibalismo aunque por ser éste de “pensamiento”, sea un canibalismo epistémico y epistemológico, de perspectivas,

La elaboración del masato.

La elaboración del masato (*hüeno*) es la única tarea imprescindible de todas las que tiene encomendada la figura femenina shawi, un trabajo laborioso y constante que les ocupa gran parte de su edad adulta, y que no termina en la mera transformación de la yuca sino con su ofrecimiento, momento culmen de una actividad que es entendida por todos los shawi, sin excepción, como la esencia de sus vidas. El papel del masato, no sólo para las mujeres, es lo más parecido al de un actor protagonista: sin masato, no hay película. Sin embargo, las referencias a su persona dentro del corpus mitológico que recoge las costumbres de sus antiguos, no responden con la de su papel principal. Es bastante significativo, de hecho, que los shawi ignoren de manera generalizada de dónde procede la costumbre de tomar masato, o quién o quiénes les enseñaron a sus mujeres la elaboración. Aunque, no tanto, quiénes sirvieron de guía para aprender el cultivo de la yuca y garantizar su crecimiento para servir de alimento²⁰⁶. La evidencia principal de la existencia del masato, sin embargo, se basa en el hecho de que “siempre ha sido tomado” y en que sin él sería imposible celebrar los principales eventos de la vida de un shawi: su nacimiento y su muerte, los ritos de la primera menstruación de la mujer, la preparación del hombre como cazador, las fiestas de Carnaval, San Juan, Pascua. Pues en todos estos eventos el masato tiene, y debe, estar presente como elemento en torno al cual, a su toma, sucede aquello que se celebra. En torno a su toma o a su abstinencia, pues de ambas actitudes depende finalmente la forma y la hechura de unos cuerpos que están obligados a mantenerse, en muchas ocasiones casi en exclusividad, con este alimento. Un alimento insuficiente pero imprescindible para unos cuerpos, los cuerpos shawi (*nönen*), que sirven de reflejo e imagen de un pueblo.

Pues el *hüeno*, representa, efectivamente, el alimento por excelencia pero también la naturaleza y uno de los rasgos más distintivos de los *shawirosa*²⁰⁷. Todo lo cual, se ve reflejado en los detalles que determinan y condicionan desde la siembra y la recogida de la yuca hasta la transformación de ésta, su invitación y su toma. La siembra se realiza en el seno de la unidad familiar. Hombre y mujer colaboran y forman parte de una escena que refleja de manera espléndida la división y la diferenciación de las labores agrícolas, así como sus posiciones dentro de esta sociedad. La recogida es también, aunque singularmente, compartida; marca la vinculación especial de la mujer con el

digamos usando las palabras de Viveiros, que busca la reducción del otro a partir de su absorción y de su deboración corporal, efectivamente.

²⁰⁶ A este respecto se habla en muchas ocasiones del mismo Cunpanama'. En otras más puntuales y con narraciones más explícitas sobre la siembra y el cultivo de la yuca, de dos personajes llamados *Përa* y *Cuntan*. Me referiré a ellos más adelante.

²⁰⁷ *Shawirosa* es el plural de la palabra *shawi*, pero también, es una de las palabras usadas para designar en exclusiva a la mujer shawi (*sanapi*). Al final de mis días muchas mujeres ancianas se dirigían a mí con esta palabra denotando mi conocimiento de sus prácticas pero, sobre todo, mi conocimiento y uso de su idioma.

mundo doméstico y más en concreto con el del jardín, situando al hombre en una posición de alejamiento con respecto a su mundo al no aportar más que su fuerza en apoyo de la labor esencial de la mujer: la extracción del fruto de una yuca que el hombre, ni pela, ni carga ni lleva al hogar. La transformación de la yuca es exclusiva de la mujer, lo que le confiere una serie de cualidades que le definen en tanto que esposa, mujer, cuñada; también, sin duda, como trabajadora, hábil, madre. A este respecto, puede decirse que la toma de masato es, en definitiva, una condición *sine qua non* para la consecución de una “estética de valores”, aquellos que reflejan las cualidades y el estatus del ser persona shawi en tanto que hombre, pero también y sobre todo en tanto que mujer. Cualidades que se miden, entonces, dentro de la convivencia y la constante invitación parental que se da en el seno del grupo residencial. Además, no cabe duda de que, el masato, está relacionado también con una determinada “estética corporal” que no sólo se ve reflejada en la imagen “exterior” de sus cuerpos, sino también en un interior que es el que, en definitiva, les permite vivir, como decíamos antes, en sus propios cuerpos o *nönen*²⁰⁸. “Tener barriga” es el rasgo exterior más distintivo y constitutivo que los shawi estiman como resultado de la ingesta de masato. El menos visible se encuentra en el punto vital de sus cuerpos, en el hígado o *cancan*. Él es el reflejo de lo que los shawi son; los shawi son, el reflejo de lo que su hígado es. Pero de esto último, hablaremos con detalle cuando veamos qué es lo que hace que un shawi se sienta feliz, saludable, bien, es decir, *noya cancanterahuë*.

Vamos a detenernos un momento empero en el reflejo del masato en esa *yo’namën* o barriga que tan exhibida es por las mujeres shawi debido a la indumentaria que usan, pero a la que no son ajenos de ninguna manera los hombres. En efecto, los hombres shawi o *quemapirosa*, dedicados en parte a trabajos de gran fortaleza física, tienen con frecuencia un porte fino y, por decirlo de alguna manera, una barriga poco pronunciada. Sin embargo, su exhibición es algo bastante llamativo también entre ellos. La mayoría puede llegar a tomar un promedio de cuatro o cinco litros diarios mínimo de masato. Suficiente como para que el almidón de la yuca infle sus cuerpos como si fueran de algodón. Pero cada uno sabe cual es la medida máxima de su toma. Y esa medida se ve reflejada claramente en sus cuerpos, en su *papos* rojos pero sobre todo en su barriga hinchada. Como decía el cronista Santillán (1563) al respecto de las chichas: “... les hincha la barriga y les da mantenimiento...”²⁰⁹. Es interesante ver cómo los hombres shawi bromean entre ellos con respecto a sus barrigas cuando toman. Principalmente, con respecto a aquellos que ya la presentan antes incluso de una buena *tomadera*. Sin embargo, para las mujeres, como veremos en el capítulo 7, la barriga, no resulta en absoluto una cuestión de guasa, sino de ser, de condición, de habilidades, de comportamientos. Por eso es algo incluso a conseguir. Los hombres, por lo general, consideran que aquellos que tienen más

²⁰⁸ Se hablará con detalle de este cuerpo *nonën* en el capítulo 7.

²⁰⁹ Hernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas* (1563).

barriga, gozan de una mayor facilidad para conseguir alimentos. Pero no por su actividad de la caza, sino más bien por ser profesores o tener productos para vender con los que conseguir dinero y comprar lo que ellos califican comida de mestizos: arroz, atún, pan, gallinas. Por eso, la ingesta del masato para ellos no se entiende tanto reflejada en sus cuerpos, sino más bien en su imagen proyectada hacia los demás. Las mujeres buscan, procuran, sin embargo, un aspecto. Y recuerdo por ello cómo, con insistencia, las mujeres shawi buscaban una y otra vez sobre mi ropa mi barriga. Para ellas, mi fama de *co nomanën* (sin barriga) era una señal clara de mi particular calidad de persona. E insistían en que era necesario añadir a mi masato y mi comida algún *piripiri* que la hiciera crecer. Así, y haciendo mi propio masato, tal vez, algún hombre, me haría quedar. Pues tener barriga no sólo está relacionado con las cualidades que definen el ser un buen *masatero*, o en el caso de las mujeres, una buena hacedora y tomadora de masato, sino también, con otra serie de actitudes que son expuestas y medidas finalmente por los invitados como resultado del ofrecimiento.



Figura 10. Mujeres shawi, Río Sillay

Así pues, aunque el masato pertenezca en muchos aspectos al ámbito exclusivo de la mujer, también es una de las claves que marca el rango de diferenciación y fortaleza del hombre y del grupo residencial al que ambos pertenecen. El masato que se ofrece y se toma es diferente al que se elabora

y se sirve, y cada uno hace que su protagonista adquiriera un estatus particular, importante y determinado. El hombre busca a través de la constante invitación ser un hombre respetado y valorado a la manera como pretende serlo como buen cazador al mostrar en su vivienda sus trofeos de caza, o al denotar su conocimiento sobre las plantas o los seres naturales con el fin de ser considerado autoridad dentro de su entorno más cercano. La mujer busca mostrar sus habilidades, asumir su papel de esposa y garantizar un entorno de afectividad que es, en definitiva, el que define, aunque todo se dé de una manera un tanto más compleja, esa filosofía de vida shawi basada en la compensación y el intercambio de la que hablamos en el apartado anterior.

Tanto aquél que recibe con gusto, como quien garantiza la invitación, son “tomadores de masato”. Sin embargo, no existe, al modo como existe *Hu'an* o *inandon*, una palabra que designe expresamente a quienes - hombres o mujeres - denotan una habilidad especial para tomar mayores cantidades, es decir, que tardan en llegar a ese estado que denominan “completo” (*natërahue*) y que usan cuando consideran que su cuerpo (su barriga) ya ha llegado al tope de lo que puede albergar. La acción de tomar se expresa diciendo *o'oca hüeno*, y la cualidad de tomar grandes cantidades de masato es algo que se le reconoce y presupone a casi todo el mundo, salvo excepciones contadas y muy marcadas de algunos jóvenes varones que dicen no “saber tomarlo”. Pero la sociedad shawi, enseña a sus jóvenes a “tomar”, no sólo a resistir a base de masato como único elemento imprescindible de sus dietas, sino a tomarlo como elemento que les confiere personalidad, que les ayuda a lograr su estatus bien como hombre bien como mujer dentro de su propia sociedad. A este respecto todos son buenos *masateros*, aunque unos lo mezquinen más y otros menos. La mezquindad, este es quizás, el valor principal del buen *masatero*.

Preámbulos de un buen masato. La chacra (imin') y sus productos

El “ciclo vital del masato” comienza incluso antes de que la yuca se vea repuntar en el yucal (*qui'no*). Pues los shawi consideran que, antes de disponerse a sembrar el fruto del que obtienen su masato, deben cumplir una serie de preceptos que ayuden, en último término, a conseguir su buena calidad. Y la calidad de su yuca será buena para otros aspectos esenciales a largo de sus vidas, como tener partos fáciles, bebés más sano, jóvenes más apuestas o familias más populares. Así que no tener relaciones sexuales, no comer ají, ni sal o abstenerse de comer carne del monte hasta que esté terminada la siembra del yucal, no son condiciones, sino más bien garantías de bienestar para todo un hogar. Ahora bien, a cualquier siembra de una nueva huerta, le precede, por lógica, una decisión básica, la de dónde levantarla y qué productos sembrar en ella.

La elección del lugar. La decisión en torno al lugar dónde levantar una nueva huerta se toma entre el hombre y la mujer, en el seno del matrimonio. Es una decisión mediada por una serie de factores naturales - la altura de los árboles, la presencia de palmeras para el techado de las casas, la calidad de la tierra, el desnivel del terreno - que se suman a otra serie de elementos que poco o nada tienen que ver con los anteriores, sino con aspectos más sociales que vinculan a la familia con el grupo residencial y con ello al resto del conjunto shawi. Una familia debe valorar así si ha asumido algún mayorazgo para celebrar las fiestas, si existe la posibilidad de que algún pariente le pida que le ayude a cumplir él con su compromiso, si tiene alguna hija en edad de celebrar su ritual de primera menstruación, si el hogar crecerá con futuras uniones de sus hijas solteras. Y con vistas al futuro, tomar la decisión sobre los productos que se siembran. Eso sí, esta decisión final no tiene por qué ser obligatoriamente tomada de manera compartida por el matrimonio; de hecho, es más bien una norma que dicta la mujer en función de las necesidades del que es en realidad su espacio. Suyo es el espacio doméstico y suyo es también el espacio delimitado de la huerta. Entre otras cosas, porque ella y no el hombre, es la principal encargada de su cuidado y su cultivo, aunque no sea, en su caso, quien decida la venta de lo que ella misma produce.

Los productos. El yucal. La yuca es, sin duda, el producto estrella de las huertas shawi por ser, por muchos motivos, imprescindible para la subsistencia de sus familias. Tener yucales es mucho más que un seguro de alimentación. Es una garantía de trabajo, de relaciones sociales, de bienestar, de respeto. Pero siempre poseídos en su justa medida, aquella que te permite vivir garantizándote la alimentación sin despertar la envidia ni el odio de tus vecinos; que te permite mantener unas buenas relaciones con tu grupo residencial y con el resto de grupos anejos a él, sin pasar al plano de la envidia ni al de la mezquindad. De ahí que, a la hora de sembrar y levantar una nueva huerta, se tenga que tener en cuenta además de las cuestiones ya citadas, la condición o las condiciones de posibilidad de que la acción misma de trabajar y poseer yuca, no conlleve a quien lo hace a convertirse en un objetivo fácil y llamativo de la envidia de los demás. En cualquier caso, la necesidad de tener siempre dispuesta una olla de masato para servir a los hombres de la casa e invitados, hace que las familias shawi se vean obligadas, cada vez en intervalos más cortos de tiempo debido al crecimiento de las comunidades, a levantar y sembrar nuevos yucales. Algo que supone no sólo un duro trabajo, sino también un largo periodo de equilibrio alimenticio en espera de que la nueva huerta comience a dar sus frutos y éstos se puedan comer. Por lo general, los shawi siembran dos tipos de yuca: la yuca blanca (*huiiri quisha*) y la yuca amarilla (*quehuano quisha*). La variedad amarilla es propia de los terrenos en "altura", la blanca, más propicia de los bajiales. Para los shawi, la variedad amarilla se destina casi en exclusividad para la preparación del masato, de ahí su

característico color; la blanca, de una textura mucho más delicada y fina, para ser consumida en las comidas. Las comunidades situadas más cerca del cerro, siembran sus yucales sobre tierras con desniveles y en muchas ocasiones incluso pedregosas. Aquellas que se encuentran más cerca de las desembocadura de los ríos, cuentan con un mejor terreno para ello, aunque de igual modo, en ambos sitio, la yuca crece por igual. Hay que decir, independientemente de la calidad de estas dos variedades de yucas, que el color del masato, derivado del tipo de yuca usada, es algo bastante significativo y reseñado por los shawi. Por eso, cuando toman masato fuera del entorno de las comunidades o en la ciudad, se quejan amargamente del masato que reciben por parte de los que allí viven. Dicen que su color es tan blanquecino que pareciera ser leche y no masato, y aunque saben que la razón principal por la que eso es así es que la variedad usada para elaborarlo es la yuca blanca y no la amarilla, les gusta más argüir que el color del masato es ese porque las mujeres mestizas, que son unas “flojas”, es decir, poco trabajadoras y débiles, prefieren añadirle azúcar para que fermente antes que rallar camote (*Ipomoea batatas*) y mascar la yuca como hace la mujer shawi. De ahí que, su masato, el masato de los “otros” se parezca más a la leche, algo que ellos, dicen, no saben beber. Más adelante, con respecto a esto, veremos cómo al personaje mitológico al que en contadas ocasiones parece atribuírsele alguna relación con la enseñanza a las mujeres de la elaboración de sus masatos, Asa²¹⁰, le es rechazado su masato por las mujeres de Pueblo Chayahuita por este motivo: porque usaba para hacerlo el *huayo de airama* (?) y su color era rojizo, no amarillo²¹¹ - y porque no

²¹⁰ Mas adelante veremos quién es el personaje Asa (también escrito Asha, ver capítulo 5). Valga adelantar aquí simplemente que suele acompañar como figura femenina a Mashi, otro dios creador shawi, y que ambos vivieron en tiempos pasados en los cerros de Pueblo Chayahuita. Tras su expulsión, viven escondidos por la selva baja, por Moyobamba, etc.

²¹¹ Ahora bien, si pensamos en un sistema básico de diferenciación de colores, como por ejemplo el denominado Modelo RGB basado en la distinción de gamas a partir de cinco colores considerados (amarillo, rojo, negro, azul y blanco), la yuca calificada como *quëhuanën* por los shawi, equivaldría aquí a una yuca de color blanco, calificado en este mismo sistema como blanco hueso o marfil. *Quëhuanën*, sin embargo, en *canponan* es rojo, pues el amarillo se designa con la palabra *sha'piron*. *Sha'piron*, como la tez de alguien que se encuentra enfermo, pálido. Es decir, del color blanco hueso o marfil que según el Modelo RGB tendría la yuca calificada de amarilla pero nombrada *quëhuanën*, por tanto, roja. La discusión sobre los colores en el mundo indígena ha sido objeto de varios estudios. En ningún caso pretendo inaugurar yo uno más aquí. Sin embargo, al hilo de la importancia que tiene el propio color del masato para los shawi, me pareció importante preguntar por algunas cuestiones vinculadas con la manera de calificar y considerar ciertos elementos esenciales, como el masato o la vestimenta, con respecto a su aspecto y al color que buscan conseguir como ideales. Tal vez tenga sentido que los shawi acepten la traducción de *quëhuanen quisha* como yuca amarilla porque el amarillo para ellos equivale a ese color hueso que presenta el masato, resultado del uso de dicho fruto; como la tez pálida del enfermo que no puede, por ejemplo, comer ni beber. Pero *quëhuanën* es también el mono coto (*Alouatta seniculu*), el pico de un ave denominada *quëhuanpi yonsë* (*Columba palumbus* ?), es el tono de una variedad de plátano guineo, el *quëhuan sha'pon* (?), el color de los curuhuinses (*Atta spp.*) y el que toman ciertas plantas cuando se secan por falta de lluvia, *quë'hupoyaconin*. Todo esto es *quëhuanën*. Y la sangre, la sangre (*huanäi*, en *canponan*) es *quëhuanën*, un color que dentro del Modelo RGB al que hemos remitido y según nuestra propia percepción, claro está, estaría más cercano al color marrón que al rojo. Sea como fuere, el amarillo y sobre todo el rojo, son los colores con más protagonismo y mayor valor simbólico dentro del mundo shawi. Ambos están presentes en las pampanillas de las mujeres (ver figuras 10, 19, 21 o 36), siendo el rojo el color de aquellas que se mudan para servir el masato en el día a día; el amarillo el que se luce esencialmente en las fiestas, en unas pampanillas que son cruzadas al pecho y donde se recogen los brazos mientras que se danza dando vueltas sobre sí y entorno a un círculo de hombres. El color amarillo de estas pampanillas se identifica,

lavaba sus dientes cuando tenía que masticarlo. Curiosamente, no obstante, los shawi, también hacen un masato de color rojizo o morado, el masato de “sachapapa” (*Discorea sp.*) (ver figura 8); su color se debe a la variedad usada de este particular tubérculo. Se suele hacer durante los meses de mayo a julio, y una de las razones principales para su elaboración es la escasez de yuca durante los mismos debido a que es entonces cuando se planta. Su elaboración sigue los mismos pasos, aunque su fermentación es más acelerada. Es común en toda la Amazonía, no sólo para los shawi, y su presencia está vinculada casi siempre a grandes dosis de afectividad y motivos festivos. Finalmente, decir, que los shawi además de este masato de sachapapa, hacen masato de pijuayo (*Bactris gasipaes*), un masato fuerte, graso, bastante más pesado debido a la consistencia aceitosa del mismo fruto del pijuayo (*o'yopi*), muy valorado pero, como dicen ellos, apto sólo para grandes tomadores. Por último, también elaboran la conocida chicha de maíz, muy valorada por el sabor particular que toma y que les hace escapar del monótono masato elaborado sólo de yuca. La chicha de maíz puede disfrutarse sobre todo en la festividad de los muertos, en el mes de noviembre.



Figura 11. Masato morado de sachapapa

según los shawi, con el color de las alas de una especie de mariposa que se posa en las playas de los ríos, cuando éstos están bajando su cauce. Es todo un signo de valía para la mujer, quien además de su “obligada” pampanilla roja, porta una segunda, la amarilla, denotando importancia, belleza pero, sobre todo, valía y laboriosidad en su vida.

Quinan po'motërin. La siembra de la yuca

La actividad de la siembra de la yuca se da dentro de la unidad familiar y refleja en sí misma, el carácter complementario que los shawi le dan tanto al fruto de la yuca como al masato. Y cuando digo complementario me refiero a que es tratado y concebido como un “bien que completa”, un bien necesariamente compartido gracias al cual - o en torno al cual - el shawi se define como persona con respecto a su grupo residencial. En definitiva, el masato tiene la cualidad de completar y perfeccionar, y, tal vez por ello, la yuca, su siembra y su cultivo son, en muchos aspectos, algo bastante singular.

La yuca se siembra entre abril y julio, aunque ocasionalmente puede sembrarse también durante el mes de septiembre. Es decir, es una actividad que se lleva a cabo teniendo a las puertas la llegada de la lluvia y dando por finalizada la época de verano, que es cuando se queman las huertas y se reducen a cenizas. Por lo general, se realiza sin recurrir al apoyo de parientes, es decir, sin necesidad de organizar una minga. Y se hace de una vez sólo cuando la huerta es nueva, pues lo más habitual es que, a medida que se van arrancando las antiguas yucas, se vayan sembrando nuevos esquejes en torno a los huecos que éstas dejan. Si es que en la huerta, claro está, no se han efectuado ya más de dos o tres siembras. En cuyo caso, el terreno se deja como purma (*pacanan*) y se procede, en otro lugar, al levantamiento de un nuevo jardín. Por lo tanto, puede decirse que la siembra de la yuca es una actividad cotidiana para las mujeres siempre y cuando no se trate de hacerlo por primera vez, donde la siembra se convierte en un momento esencial y vital para el futuro de la unidad familiar. Por último, es habitual que antes de comenzar la siembra de la yuca, la mujer, acuda a la huerta para sembrar algunos otros productos que son considerados compañeros necesarios de la yuca, como las papas (*ma'ma*) o el camote. Una vez sembradas éstos, porta los esquejes de yuca si no los dispone ya en la nueva huerta, cargados en un panero sobre su espalda y cabeza. En sus manos, le bastará con llevar un machete y muy, probablemente, algún recipiente con masato para el momento de descanso.

La labor de siembra comienza temprano, tras varios tazones previos de masato en casa y algo de comida como desayuno si es que la hubiera. El equipo de trabajo, normalmente, está limitado a la pareja y tal vez a alguno de los hijos menores que cargará la mujer hasta la huerta. Los esquejes de yuca que se convertirán en el futuro nuevo yucal, pueden ser propios, de otras huertas del matrimonio o del linaje de la mujer, o también, en ocasiones, donados por otros parientes (compadres) a quienes se les solicita cuando una familia se ve obligada a asentarse fuera del hogar de la mujer, como les pasa, por ejemplo, a los profesores o al personal nativo de salud. Sin embargo, en cualquier caso, una vez que están dispuestos en la huerta, el proceso transcurre igual.

La siembra de la yuca se inaugura en el momento en el que la mujer se dispone a dar al hombre las indicaciones sobre los lugares donde desea colocar los esquejes del fruto. En muchas ocasiones, se ponen al lado de otras plantas como el camote o la papa, o en los espacios tal vez más abiertos y en menos desnivel de la huerta, donde su cultivo es más fácil y no se ve impedido por la existencia de grandes ramas o árboles caídos. El hombre, sigue las instrucciones de la mujer y ahonda en la tierra allí donde le dice su esposa con ayuda de un “tacarpo”, una vara de madera que le facilita abrir un hueco en la tierra libre de raíces y piedras donde la mujer va a depositar el esqueje y taparlo usando no más que su machete y sus propias manos. Nada más. Un acto sencillo y mecánico que se repite una y otra vez hasta completar un yucal: el hombre sigue a la mujer con su tacarpo en la mano, ella le indica el lugar donde la yuca debe crecer; el hombre ahonda, ella coloca el esqueje. Terminado el proceso, la mujer se ocupa del resto hasta que el fruto esperado esté convertido ya en masato. Ahí, de nuevo, el hombre entra en escena convirtiéndose en una pieza clave, mediadora, para que la propia invitación pueda tener lugar. Pero esto llega mucho después y tras mucho que hacer.

Fijémonos en las acciones y en las herramientas usadas por los actores en la actividad de la siembra de la yuca. La mujer shawi procede a la disposición del esqueje en la tierra con ayuda de su machete y sus manos ²¹². El hombre, con el tacarpo, le facilita dicha acción. Él, en realidad, no toca la tierra, simplemente la remueve con ayuda de esta especie de vara de madera puntiaguda a la que en idioma denominan *ni’noma*. Esto es, *ni’noma* es el nombre que se le da a la herramienta, a la acción concreta del hombre se le denomina *ni’notërin*, “tacarpear” o hacer hoyos en la tierra para la siembra específica de la yuca. Y si decimos específica es porque esta palabra es usada sólo en relación a esta actividad, siendo usado, en general, para referir la acción de “hacer hoyos” el verbo *iconantërin* y no *ni’notërin*. ¿Qué hace la mujer? La acción que desarrolla la mujer durante la siembra de la yuca se describe con la expresión *quinan po’morin* que quiere decir “colocar (*po’motërin*) el palo de yuca (*quinan*) sobre el hoyo que se abre gracias a la misma acción de tacarpear”. Sus herramientas, como dijimos, son sus propias manos y su acción, la de *po’motërin*, esto es, colocar, poner el palo de yuca sobre un hoyo abierto por un *ni’noma*. Como puede verse, todo gira en torno, realmente, de la acción masculina del tacarpear.

Se nos podría preguntar, sin embargo, si la acción desarrollada por el tacarpo es algo que los hombres comparten con las mujeres o si, por el contrario, el tacarpo es un instrumento “vetado” o “prohibido” para la mujer. La respuesta es que el tacarpo es usado también por la mujer. Pero con algún que otro matiz: es usado también y principalmente por las mujeres que ya han salido de su

²¹² Este acto se efectúa solicitando a ciertos seres el buen fin de su siembra. Como a la madre de la shachapapa (*ma’má*) o del camote (*asho’*), a la madre de la lluvia, o a Cuntan o Përa, personajes relacionados con el mundo femenino y de la huerta que veremos en lo que sigue.

hogar materno, es decir, que viven de manera independiente con su esposo e hijos. También, por esas mismas mujeres, cuando la huerta no es nueva sino que se trata simplemente de replantar o de rellenar espacios que han quedado libre en una primera plantación en una huerta antigua. Algo que no es común cuando hombre y mujer levantan una huerta nueva aún viviendo en el hogar marital. Este último aspecto hace más interesante aún pues, la idea de que la siembra nueva de la yuca sea vivida como una acción conjunta tal y como ha sido brevemente escenificada aquí. Pues se realiza en un momento en el que tanto el hombre como la mujer se encuentran todavía en un periodo de prueba con respecto al grupo residencial de la mujer. Y en este periodo, aspectos como el trabajo, la constancia, el conocimiento del mundo de las huertas y la habilidad en el mundo de los animales son elementos que sirven para ponerles nota, tanto al hombre como a la mujer, con miras a su futura unión. Primero, repetimos, por las personas con los que van a convivir directamente en el hogar de la mujer (padres de ésta, hermanos solteros, hermanas casadas, ancianos, etc), segundo, por los que están vinculados a éstos ya como parte del grupo residencial (compadres, primos, cuñados). Precisamente, para ilustrar las cualidades tanto de un hombre como de una mujer en esta primera etapa, los shawi, cuentan una narración que podemos decir que es, sin duda, la más popular de su repertorio, la historia sobre el hombre ciempiés y la vieja Përa. Vamos a reproducir ahora una versión acortada de este mito. Pero no sin antes advertir al lector, para que no pierda de vista lo que nos ha traído hasta aquí, la fijación en las herramientas y en las expresiones con las que hemos calificado la acción del hombre y en especial la de la mujer en la actividad de la siembra, *quinan po'motërin*. Volveremos a ello al hilo de lo que nos desvele el mito.

Mito 1. El hombre ciempiés y la vieja Përa.

Antiguamente, cuando los animales eran hombres, había una mujer ya de edad que se llamaba Përa. Esa mujer tenía cuatro yernos: el Ciempiés, el Murciélago, la Abeja y el Gallinazo. Los cuatro hombres se creían grandes trabajadores. Y un día le dijeron a su suegra que iban a hacer una hermosa chacra para que pudiera sembrar papa en ellas. La suegra, contenta creyó que sus yernos eran buenos hombres y que pronto sus hijas dispondrían de una chacra para sembrar.

Murciélago, Abeja y Gallinazo se levantaban en la madrugada y rápido se iban a la chacra. Pero Ciempiés se quedaba ocupado en la casa con su peine, y hasta que no terminaba de peinarse no se iba a trabajar, allá como al mediodía. Por eso, la vieja Përa no lo quería, y decía:

- Este yerno no hace nada. Haragán es. Se va muy tarde a su trabajo. En cambio los otros, tempranito se van. Otro día vamos a ir a visitarlo para ver.

La vieja Përa sacaba con sus hijas papa para cocinarla para sus yernos. Cocinaba dos ollas. Una, con las papas grandes, para Murciélagos, Abeja y Gallinazo, pues ellos iban temprano a trabajar. En la olla chiquita, sin embargo, cocinaba semillas para que comiera el Ciempiés. Estas papas eran semillas, unas papitas chiquitas que sirven para sembrar pero no para comer. Pero Ciempiés comía y no decía nada.

Un día la suegra quiso ir a ver las chacras de sus yernos.

- *Tanto tiempo* - decía - *ya deben estar listas para sembrar mi papa*. Y se fue a verles con sus semillas de papa en su panero.

Ha llegado a la chacra del Gallinazo, pero le ha encontrado sentado. comiendo el piojo que sacaba de su cabeza. De vergüenza se ha ido volando el yerno convirtiéndose en Gallinazo. Porque el Gallinazo antes no era ave, era persona, así como nosotros. Y por eso hoy su cabeza es así, pelona, sin plumas, porque comía sus piojos.

Después, de ver al Gallinazo, la viejita se ha ido a la chacra del Murciélagos, pero él también estaba sin hacer nada, durmiendo en el bosque. La vieja se ha amargado con él y de vergüenza también el Murciélagos se ha ido volando. Y la suegra ha seguido recorriendo todas las chacras. Se ha ido donde el Chirriclés (*Pionites leucogaster*), el hombre Abeja, e igual le ha pasado. Estaba quemando palos secos alrededor de un árbol inmenso, y se ha convertido en ave para poder echar sus crías allí. Por eso se ha convertido en ave, también de vergüenza.

Al final, la suegra dijo:

- *Iré a ver a mi otro yerno, peor él que siempre va tarde a su trabajo. ¿Cómo los otros han ido temprano y no han hecho nada?*

De preocupación se ha ido la vieja con su panero de papa a ver a Ciempiés. Y al llegar a su chacra, fue una sorpresa para ella ver una chacra grande y terminada. Feliz se ha quedado la vieja y cuando quería ya ir quemar el Ciempiés, su suegra también se ha ido a sembrar sus semillas de papa. Cuando estaba en medio de la chacra, su yerno ha hecho candela toda la chacra. Y como los otros yernos se han convertido en aves han venido a aventar el fuego con sus alas para que la vieja ardiera. Cuando ha visto que ardía, la vieja se ha hecho un hueco en medio de la chacra y convirtiéndose en sapo se metió en el hueco.

Pensando en ello se ha ido el Ciempiés a su casa. Le ha contado a las hijas de la vieja y a su mujer lo que ha pasado pero les animado diciéndoles que no se preocupasen, asegurándoles que, en poco tiempo, iban a encontrar de nuevo a su madre aunque esta vez convertida en una señorita joven. Cuando tal cosa estaba por llegar, después de una semana, el Ciempiés ha advertido a su mujer diciéndoles que cuando vea a su madre, no la toque. Y diciendo así se ha marchado al monte. En la mañana siguiente, ya estaba viniendo la madre. La mujer del Ciempiés, de alegría se ha ido a abrazarla. Pero la viejita se ha convertido en ceniza. Su hija la

ha llamado, pero la mujer sólo ha contestado diciendo “¡cua, cua!”, como si fuera sapo, Përa, dentro de la tierra.

De ahí, en la actualidad le llamamos Përa. Así canta por las tardes cuando llueve. Si su hija no le hubiera tocado, nuestras mamas, nuestras abuelitas, se hubieran quemado y luego habrían aparecido bien jovencitas, bien señoritas. En la actualidad así estaríamos haciendo con las suegras de mayor de edad. Era una enseñanza del Ciempiés, pero como su mujer no le hizo caso y le fracasó su trabajo, por eso él maldijo para no ser así antes de transformarse en el gusano Ciempiés.

Ahora cuando le encuentras al Ciempiés no le matas, le tomas en la mano, se le acaricia, para ser un buen trabajador, como él ha trabajado antes.²¹³

La historia de Përa y sus cuatro yernos se sitúa en ese primer periodo de convivencia de un matrimonio en el que no sólo el hombre, también la mujer, se encuentran aún en lo que hemos denominado estado de prueba. Es más, casi me atrevería a decir que la acción de la historia se sitúa antes incluso de que el hombre viva en la casa familiar de su suegra, cuando procura mostrar sus habilidades para lograr el beneplácito de la madre de la mujer que busca como esposa. Por eso, el relato habla de la constancia en el trabajo, de la necesidad de seguir unos ritmos en la horticultura y, finalmente, del conocimiento relativo a todo esto como una de las exigencias que las madres buscarán en los hombres a la hora de entregar a sus hijas. El relato se sitúa, por último, en el tiempo y momento en el que el hombre prepara su chacra para la siembra, como un acto necesario y vital para la creación de una nueva unidad familiar.

Përa, el nombre de la figura femenina del mito, la madre, suegra y anciana, coincide con la denominación de un sapo de color grisáceo que canta fuertemente en las noches de lluvia. No es un sapo comestible, pues puede alcanzar, según los shawí, tamaños enormes. Tanto que hasta llega a convertirse en tigre o jaguar. Es éste, el conocido como sapo *Huanquënian*²¹⁴. Que la vieja Përa se convierta en un sapo, no es casual del todo. Pues su conversión ocurre, precisamente, a las puertas de la época de lluvias, es decir, después del verano, cuando los hombres aprovechan para quemar sus huertas - como hacía el Ciempiés - y justo antes de que lleguen las grandes inundaciones que desbordan los ríos y en ocasiones cubren huertas completas e impiden las siembras. En este momento se convierte la vieja Përa en sapo, y en este periodo, por cierto, es cuando se siembra no

²¹³ Este relato es una versión arreglada y abreviada de una historia narrada por Wilson Chanchari (Chacatán, Agosto 2005). María Dolores García (García 1998(VI):73-79) recoge en su obra una versión bastante parecida, casi idéntica a esta. Su informante es también del Sillay.

²¹⁴ *Huanquënian* aparece recogido en el diccionario de Hart con la acepción de “especie de rana” (p. 73). En María Dolores García aparece referido y transcrito como *Huanqueñan*, en la mayoría de los casos, y Nancy Ochoa lo transcribe como *Wanquenian* (Ochoa 2008: 164). En cualquier caso, ambas autoras lo identifican con un sapo vinculado al mundo femenino que se esconde en los huecos de los árboles y que llega a transformarse en los animales más fieros de la selva.

sólo la papa que ésta disponía en su panero, sino también y, sobre todo, la yuca, un fruto que sabemos que necesita agua, aunque siempre en su justa medida. Por tanto, la vieja Përa se convierte en sapo en la estación de los sapos, *hua'huapi tahueri*, y se sumerge en un hueco dentro de la tierra, tal vez aprovechando uno de esos huecos donde se coloca la yuca coincidiendo con este periodo. Pasado un tiempo, sin embargo, la vieja Përa, vuelve a su casa convertida en una joven señorita (*sanapi*). Pero la acción de su hija, la acción desafortunada, maliciosa pues había sido advertida por el Ciempiés para que no la llevara a cabo, la convierte en cenizas. Al llamarla, la madre le responde como un sapo. Un sapo al que hoy denominan Huanquënian y que para muchos es un *ca'tanan'trusa*, es decir, alguien que te acompaña y te advierte de los peligros del monte; “alguien que llama”, como cuenta la historia ²¹⁵.

¿Cuál podría ser la relación de este relato con el mundo de la huerta y más concretamente con el de la yuca y su siembra, qué es lo que aquí nos ocupa? El mito podría vincularse con el entorno de la yuca por varios motivos: primero, por la referencia a la siembra de la papa, que se hace justo antes de la siembra de la yuca y es uno de esos productos que se considera compañeros de la yuca para que a ésta no le falte agua. Segundo, efectivamente, por el momento en el que se sitúa la conversión de la vieja Përa, a las puertas de la estación de lluvias. En tercer lugar, por aquello en lo que se convierte y dónde se resguarda la anciana: se convierte en sapo y se esconde en un hueco bajo tierra, tal y como la yuca. Finalmente, el hecho de que transcurra un tiempo entre la desaparición y el surgimiento de Përa como una joven señorita que no empero vuelve a convertirse en cenizas, puede servirnos como base de referencia a un cambio de estación. Es decir, la aparición de la anciana convertida en joven se da en el momento en el que se procede la recolecta de la yuca, entre otros productos, momento que coincide de nuevo con la quema de las nuevas huertas. Sin embargo, la acción de la hija hace que la vieja Përa no logre quedarse de nuevo en este mundo. Permanece convertida en un sapo que, por otra parte, se vuelve una fiera temible especialmente para quienes van al monte, es decir, para los hombres. Este aspecto es, sin duda, uno de los más interesante de la historia. Porque la acción de la chica se ve como el desencadenante negativo del futuro. Porque se lleva a cabo en ausencia y sin seguir el consejo del Ciempiés, el verdadero garante de la enseñanza. Porque ocurre debido a que la mujer ha roto las normas que permitirían la vida eterna a los hombres y mujeres shawi que están ahora en este mundo.

Si ponemos en relación este momento del mito, el de la acción que desencadena la desaparición de Përa, con el proceso o el entorno de la siembra de la yuca - o mejor dicho, con las condiciones en las que se encuentran los actores de la siembra de la yuca cuando se trata de hacer un nuevo yucal -

²¹⁵ *Përa* deviene del verbo shawi *përarin*, en castellano “llamar”, de ahí que el nombre del personaje se traduzca también como “alguien que llama” (García 1998(VI):72).

cabría decir, según el mito, que la mujer debe procurar encontrarse en unas condiciones propicias que eviten que su acción sobre aquello que vuelve de la tierra convertida en joven, como ocurrió en el mito, devenga en negativo para el conjunto al que pertenece. O lo que es lo mismo, la necesidad de someterse al cumplimiento de ciertas restricciones, como era aquí no tocar a su madre convertida en una joven señorita para no hacer daño al resto. Claro, que no se trata en la siembra de la yuca de la eternidad del grupo, se trata de lo que le va a dar vida al grupo, de los frutos que procedentes de la tierra servirán, tras una transformación meramente femenina, como sustento del mismo. Y no sólo como alimento, como sabemos.

Pero ¿cuales son entonces estas condiciones femeninas? ¿qué podría suponer en el ámbito de la horticultura no “tocar” a la anciana convertida en joven sin estar preparada para ello? Podría ser una referencia clara a los tiempos necesarios para la maduración de los frutos. Pero podríamos sustraer muchas cosas más de aquí ahondando aún un poco en los detalles de la historia; poniendo en relación el relato de Përa con el significado mismo de la siembra de la yuca. Veamos.

El relato de Përa pone de manifiesto de manera evidente, el carácter depredador que se le supone a la mujer en la sociedad shawi. O al menos, el carácter depredador que se le supone bajo ciertas condiciones y en determinados momentos. La acción de la hija de Përa termina con el sueño de la eternidad de los shawi. Sin embargo, no olvidemos que Përa, que vuelve a la casa procedente del interior de la tierra convertida en una joven mujer, desaparece convirtiéndose en un sapo, Huanquënian; lo hace por la acción de una joven chica que no ha sabido seguir los consejos del Ciempiés, de quien, por cierto, podría o debía haberse convertido en su esposo después de ser el único elegido por su madre como buen trabajador. Es decir, es la acción de una chica que al menos se encuentra en condiciones de crear una familia. ¿O no? ¿O es esta la cuestión? Aquello que ha salido de la tierra convertida en una joven hermosa se convierte al ser tocada por su propia hija, en un elemento más que perturbador para el resto del mundo. ¿Por qué? Por no cumplir con la condición que evitaría tal final. ¿Qué condición, no tocarla? O no estar preparada para ello. Pues bien, ¿qué tiene esto que ver con la producción de la yuca? Lo vamos a ver volviendo a las palabras que determinaban la acción de la mujer en la actividad de la siembra de la yuca, es decir, en ese *quinan po'motërin* que dejamos por el camino y al que ahora quisiera volver.

El verbo *po'motërin* es usado en relación a la siembra de la yuca en vez del verbo *sha'nin* (*shacacaso'*, *sha'caso'*), palabra habitual con la que se califica la siembra de otros productos como el plátano, el arroz, la papa o el maíz, entre otros muchos. ¿Por qué? *Po'motërin* significa “colocar”, poner (para alguien), pero también, hervir, cocinar. *Sha'nin*, sembrar, es decir, depositar una semilla bajo tierra con el fin de esperar un fruto de él. *Sha'nin* es una acción que puede ser realizada tanto

por hombres como por mujeres, aunque estas últimas sean, por lo general, las encargadas de hacerlo. No requiere de ningún trabajo conjunto específico, al estilo que vemos que necesita la “siembra” o la colocación del palo de yuca. Pero ¿cual es la diferencia entre *po'motërin* y *sha'nin*, es decir, entre “sembrar” y “colocar”? ¿por qué a la acción concreta realizada por la mujer en la siembra de la yuca se le denomina así?

Podríamos decir, siguiendo más la práctica del ejercicio que el significado del verbo, que, efectivamente, lo que hace la mujer con el palo de yuca durante su siembra no es, en ningún caso, enterrarlo en la tierra sino, simplemente, depositarlo, *colocarlo* en el hueco que el hombre abre en el suelo gracias a su tacarpo. Así que, usar un verbo que signifique finalmente depositar, poner, colocar, se puede entender como traducción de lo que es gráficamente la acción que hace la mujer. Sin embargo, el uso del verbo *po'motërin*, dibuja también otros aspectos menos gráficos, aunque más reveladores de la trascendencia que tiene el masato dentro de la sociedad shawi y el valor que comporta la figura femenina dentro de ésta más allá incluso de su unión con el denominado *huëno*'. En primer lugar, del uso del verbo *po'motërin*, se deduce que los shawi, efectivamente, consideran a la yuca, su siembra y su cuidado, como algo que pertenece al ámbito restringido, doméstico, de la mujer, al modo como lo son la limpieza del hogar, el mantenimiento del fuego o la transformación de los alimentos para su consumo. De ahí que su siembra sea equiparable a la misma acción de “cocinar”. El fruto, ya *dado*, es puesto en la tierra por la mujer y desde que comienza a despuntar en el yucal hasta que está maduro e incluso listo para ser servido, es decir, “cocinado”, es exclusivamente asunto suyo. Tanto su cuidado como su transformación tienen lugar en los espacios propios de la mujer, y ella es la única protagonista de su transformación. La mujer shawi no lleva animales vivos a la casa sino alimentos ya preparados. En segundo lugar, la acción de la mujer shawi a la hora de sembrar la yuca, se concibe como una acción que en sí misma ya está convirtiendo al fruto en un bien “tratado”, de ahí que la acción sea calificada con un verbo que significa a la vez “cocción”. Como si poner un palo de yuca en la tierra fuera igual que poner una olla en el fuego para hervir el que será el alimento para el hogar. ¿Por qué?



Figura 12. Panero de yuca

La yuca es el elemento más íntimo y propio de la mujer shawi. Y esto se ve reflejado en su mismo tratamiento, es decir, en que desde el primer momento, es parte fundamental de la vida y del cuidado de una mujer. Desde que nace el fruto hasta que éste se vuelve a reproducir con su siembra. Fijémonos en los nombres que recibe el fruto de la yuca a lo largo de su periodo de maduración. Al palo de yuca se le denomina *qui'nan*, es decir, al esqueje. Sin embargo, a la yuca verde se le llama *hua'huayan*, esto es, la yuca que está casi a punto de poderse tomar. En esta situación, al corazón de la yuca se le llama *ashitën*. Y lo interesante de esto es que la unión de las dos palabras da como resultado la palabra *hua'huashitë*, “útero”. Teniendo en cuenta estas más que coincidencias, no sería disparatado del todo entender el acto de la siembra de la yuca como un acto de “creación de un nuevo ser”, algo para lo que se necesita la implicación de un hombre y una mujer²¹⁶. Como veremos en el capítulo 7, los shawi, consideran que el bebé, desde el momento en el que está en el vientre de la mujer es ya una persona, es decir, posee alma, es un *hua'hua* o *hua'huasha* (diminutivo). Lo que quiere decir que desde el momento en que su corazón comienza a palpar, su alma, ya puede ser

²¹⁶ De hecho, las variedades más comunes de yuca tienen un ciclo de nueve meses, coincidente con el de la gestación de una mujer. Algunas son de ciclo más corto, hasta seis meses, y otras pueden cosecharse durante todo un año.

atacada y dañada (*panpinanin*). Por eso necesita un cuidado y una atención especial. Durante el embarazo, la mujer, debe cuidarse de consumir ciertos alimentos o de hacer ciertas cosas que puedan influir en el futuro de su hijo, en su suerte en la vida, en su condición como hombre o mujer, en su conformación corporal. El hombre, mientras tanto, sólo permanece a la espera del nacimiento del niño. Pero cuando nace, él es el que pasa al cuidado del nuevo ser, es decir que son sus acciones y no las de la esposa las que influyen en la suerte del bebé. De ahí que no salga a cazar, ni a pescar, no viaje, no corte con hacha, no tome masato fuerte ni coma carne del monte, ni ají ni sal. Hasta que el bebé es icarado y presentado a las madres de las naturaleza y a los seres espirituales del bosque. Hasta que su rostro es pintado por quien se considerará su tocayo, y su pelo cortado por quienes a partir de entonces serán compadres y comadres del padre y su mujer (ver capítulo 7).

En la siembra de la yuca, hombre y mujer se implican en un acto conjunto que tiene como resultado el elemento que les permite formar parte de un círculo de relaciones que son las que, finalmente, les definen como hombre y mujer; como esposo y esposa, cazador y madre, trabajador, o autoridad. En el acto de creación de este fruto especial existen las normas, las restricciones y las disposiciones que gobiernan su calidad. Como si fuera un bebé. También en su consecuente transformación. Y si bien es cierto que el masato tiene su comienzo en una acción conjunta, también es cierto que el cuidado y el proceso final que le convierte en ese elemento que completa, en ese bien necesario y necesariamente compartido del que hablamos al comienzo de esta sección, es algo que está en manos exclusivamente de la mujer. Aunque su disfrute final vuelve a tener que ser necesariamente compartido. Pues de otra manera, ninguno de los elementos involucrados en la partida (hombre - mujer - masato) estaría llegando a ese estado de “perfección”, de “completud” que sería su propio ser.

Existe un detalle importante que aunque forma parte de las normas de la invitación del masato y nos desvía un tanto en nuestro discurso, creo que es idóneo sacarlo a relucir aquí. Las mocahuas o recipientes de cerámica elaboradas por las mujeres para servir su masato (mocahuas), llevan dibujadas invariablemente un punto negro en el fondo. Este punto es identificado por los shawi con lo que llaman en castellano “paloma”, *i’nu*, el sexo femenino. Quiere decirse, con la invitación del masato, la mujer ofrece esa parte íntima y “prohibida” como fondo de lo que no es sino un signo de afectividad. Ahora bien, entendamos las condiciones en las que se efectúa esta entrega. Y empecemos, precisamente, por las condiciones en las que se da la siembra de la yuca que dará tras su transformación, el masato que la mujer ofrece. Pues bien, la acción femenina de *quinan po’metërin* (sembrar yuca) se realiza una vez que la mujer ha superado un periodo de aislamiento, de cuidado, de curación que concluye con el corte de su pelo y la invitación del que es su primer masato. Un masato

que ha elaborado tras recoger su yuca a golpe de *ishangas*²¹⁷, ante la mirada de su madre y hermanas y la vigilancia de todo un grupo residencial. Es todo cuanto acontece en el ritual de la primera menstruación al que más adelante volveremos a hacer mención (ver también capítulo 7). Quiere decir, por tanto, que en el momento en el que la mujer procede a la siembra de la yuca ya ha sido “tratada” para que sus acciones y, en especial para que su masato no incida negativamente en quienes lo han de beber. Y ¿por qué tendría que incidir negativamente sobre quienes lo van a beber? Aquí vendría la segunda revelación del uso del verbo *po’mëterin* y su unión con la historia de *Përa*: primero, repitiendo, porque pertenece al ámbito más íntimo y restringido de la mujer y, segundo, porque se entiende que todo aquello que pertenece al ámbito estrictamente femenino necesita ser “tratado” para que no incida negativamente en los demás, en quien lo recibe de manos de la mujer. Como si la mujer fuera en sí misma, una fuente de “perturbación”, de “predación”. Pero al mismo tiempo, ¡ojo!, la única capaz de garantizar afectividad, cuya expresión máxime sería precisamente la invitación de su masato.

La mujer shawi neutraliza su propia naturaleza (de predación) a partir de su invitación. Recordemos, cómo la acción de la propia hija de *Përa* - quien no sigue los consejos del Ciempiés, el “enseñante”, el “conocedor”, el transmisor de la enseñanza, que tiene para un shawi los nombres de chamán, *pënoton*, o *hu’an* - es la que convierte a la mujer en cenizas y de ahí en el sapo *Huanquënian*, un sapo que se esconde en los huecos de los árboles, de los que escucha y aprende, y desde donde desciende en las noches para llegar a convertirse en tigre o jaguar. ¿Algún símbolo más claro de la “predación”? Por cierto, la vieja *Përa* se mete en un hueco dentro de la tierra para protegerse del fuego que quiere quemarla. ¿Algo más significativo de la relación entre la mujer y aquello que crece bajo la tierra en las huertas? ²¹⁸

Nos encontramos ante una sociedad donde la mujer es el pilar fundamental sobre el que ésta misma se sostiene y se reproduce. Sus huertas, sus parientes, sus territorios y caminos de caza, son puestos a disposición del hombre en el seno de su unión familiar. Sin embargo, nada de esto llegaría al hombre si él mismo no se hubiera preparado para presentarse y lograr ser visto por el mundo espiritual, natural y humano de su esposa como un *afín*. Esta necesidad de someterse / de pasar por un proceso mediador, recordémoslo, es exigida en la misma conversión o constitución del joven en hombre y cazador. Pues sólo a través de ese periodo de depuración, de abstinencia, de curación al

²¹⁷ Especie de ortiga (*Urera baccifera*) de común uso entre los shawi para castigar por sus espinas.

²¹⁸ Aunque ya se dijo, recordemos que los sapos están relacionados con la época de lluvias, marcan por tanto el final del verano - cuando se queman y se suelen sembrar el mayor número de productos de las huertas - y el periodo en el que los frutos se les suponen madurando. El hecho de que la vieja *Përa* se sumerja en la tierra convertida en un sapo y aparezca tiempo después, puede estar marcando de hecho el tiempo de maduración de la yuca, que como hemos dicho, se siembra entre los meses de abril y julio, y ocasionalmente en septiembre. Es decir, con la llegada de las lluvias. La humedad de la tierra es esencial en el primer mes de crecimiento de la yuca. Pero no el anegamiento.

que es sometido antes, durante y después de sus primeras incursiones al monte, se considera dispuesto para acceder a un mundo animal y espiritual que, en cualquier caso, pertenecen al linaje de la mujer (de su madre, de su esposa). Sin ese periodo de preparación, digámoslos así, y sin su continuada atención al respecto y correspondencia del mundo animal, espiritual y humano de la mujer, el hombre no logra su estatus de persona ni su desarrollo pleno como tal (al no lograr que aquello que pertenece a la mujer, llegue a él sin provocar algún mal). Sin embargo, también la mujer necesita *colocarse* en posición de poder “compartir” todo lo suyo. Y esta posición no es ni más ni menos que la que le permite encontrarse en condiciones de preparar y servir su primer masato, pero sobre todo de proceder a su invitación. Lo que se logra, como hemos dicho, en el conocido como ritual de la primera menstruación (ver capítulo 7, “Hacerse mujer, ser *sanapi*”).

El hecho de que la joven shawi se presente ante su grupo en calidad de mujer a través de la preparación del masato, ya refleja, por sí sólo, el protagonismo que éste tiene como elemento en torno al cual se desarrolla como persona. Por tanto, también la importancia de un adecuado cuidado del yucal y de la yuca hasta el momento de su convite. La yuca es prácticamente el único fruto que la mujer mima con especial esmero desde incluso antes de su nacimiento. También, el único que transforma a través de un gesto tan significativo como es el de “mascar y no tragar” para ofrecerlo en un acto compartido con el resto de su grupo residencial. Y el que *deposita* (no siembra) en la tierra “ya en situación” de poder compartirlo, pues lo deposita no sólo en un acto conciliador en el que interviene también el hombre, sino también porque tal acción de depositar (*po'motërin*, recordemos) la realiza ya desde su condición de mujer, por lo tanto, “tratado”. Algo que queda inscrito en la misma expresión que define la actividad de la mujer en la siembra de la yuca, es decir, ese *quinan po'motërin* que nos ha traído hasta aquí. ¿Qué sucede con la mujer shawi cuando pasa de ser *hua'huaron* a ser *sanapi*, es decir, cuando tiene por primera vez su menstruación? Pues que su cuerpo y su persona son sometidos a un cuidado, un tratamiento y una posterior “presentación” para lograr exactamente lo mismo que el hombre pero en un polo diametralmente opuesto a él, es decir, para dejar de ser identificada como un igual sobre todo por el mundo animal, y conseguir con ello que su relación con el resto de seres humanos no sea una relación de “predación” sino de afectividad. A este respecto, recordemos dos cosas importantes que vienen al hilo de lo que estamos tratando aquí. Al hablar sobre la caza dijimos que la mujer shawi no tenía contacto con el animal cazado - cazado dentro de los límites territoriales de su linaje - hasta que éste no se encontraba dentro de su entorno doméstico y habiendo sido portado hasta él sólo por el hombre. Es ahí donde lo trata, lo cocina y con ayuda de su esposo procede a su invitación. Más tarde, ella misma, es la encargada de recoger sus huesos como símbolo de respeto, la que deber ser la condición natural del cazador.

Quiero recordar además, que si la mujer no tiene contacto con el animal cazado hasta ese momento, es porque ambos se encuentran dentro del mismo ámbito parental, y ya explicamos más atrás cuáles son las normas sociales de relación shawi con respecto a esta cuestión. Con respecto al hombre y la yuca, pasa algo bastante similar. Pues el hombre se aparta del entorno de la yuca hasta que ésta no está transformada en masato. No la recoge, no la pela, no la carga ni la lava, no la cocina ni mucho menos, la mastica y no la traga. Esto último es algo que no puede hacer. El hombre, simplemente, recibe la yuca cuando ya está transformada. Y, no obstante, valga decir que, incluso cuando la recibe en forma de masato lo hace siguiendo unas ciertas pautas que le sirven de “protección”, con una actitud vigilante con respecto a las formas que lo recibe de la mujer para que éste no revierta negativamente sobre él. Esta actitud vigilante se nota, por ejemplo, en el hecho de no cruzar su mirada con la mujer, mantener la mocahua en la mano, retirar esas fibras de yuca que quedan en el masato tras la entrega de la mujer, etc.

Si el hombre evita el contacto directo con el fruto de la yuca hasta que no esté ya transformado en masato, no es, como en el caso de la mujer con el animal, porque ambos se encuentren en el mismo plano parental, digámoslo así, sino todo lo contrario. Las huertas nuevas, aún siendo levantadas dentro del seno de un matrimonio, se encuentran siempre dentro de los límites del linaje de la mujer, por lo que las plantas, como animales o aves, siguen siendo parte de su propio entorno. La yuca, lo hemos dicho muchas veces, es el elemento más propio, más próximo e íntimo de la mujer. Por lo que ¿de qué otra manera podría llegar al hombre (y al resto de personas invitadas) sin dañarles si no fuera en condición ya de poderse compartir? ²¹⁹. La semilla que deposita la mujer en la tierra, allí donde el hombre le ha ayudado a poder ponerla, está tratada, “cocinada”, para ser compartida sin que haga daño. Pues ese es, finalmente, el cometido del masato, ser compartido por los demás. Sólo al tiempo que es compartido se define a sí mismo y completa, como decíamos más atrás, a quienes se sirven de él. Sin ninguna de estas acciones previas, sin embargo, el masato cumpliría su propia función. No sería alimento, ni bebida, ni tampoco signo de afectividad ni elemento fundamental de sociabilidad shawi. En definitiva, no sería masato sino, tal vez, yuca líquida y blanquecina... como le ocurre a esa “leche especial” a la que los mestizos, entre otros, denominan sin ser masato de verdad.

²¹⁹ A mi parecer, de hecho, esta es la base de la idea que sustenta no sólo la transformación sino también la invitación y el convite del masato. En la toma, la mujer concilia, neutraliza su propio don de predación ofreciendo “lo más íntimo y propio de sí” transformado en masato. Y tanto es así que, como veremos más adelante, la mujer, con la entrega de su masato, simula estar ofreciendo su propia “vagina”, representada ésta por un punto negro dibujado invariablemente en el fondo de la mocahua que lo contiene y que ellas mismas fabrican para dicho fin.

El masato, desde este primer momento de la siembra de la yuca, encarna ya en sí mismo pues, el paso de lo crudo a lo cocido, de lo natural a lo transformado y de lo silvestre a lo cultivado. Hemos visto como se desarrolla, de manera mecánica, la siembra. También la simbología de cada una de las acciones que desempeñan el hombre y la mujer en la misma actividad. La presencia exigida del hombre en una siembra nueva, la íntima vinculación de la yuca con la mujer. Sin embargo, falta aún por ver cómo es tratada la yuca, y por defecto la huerta, hasta la maduración del fruto y en el momento de su extracción. Y para intentar entender el proceso y la importancia de este tiempo, recurriremos en este caso a la historia de otra mujer, *Cuntan*, una mujer gusano que, según los shawi, fue quien sembró el palo de yuca por primera vez.

Mito 2. Cuntan enseñó a sembrar palo de yuca.

Antiguamente había un hombre que vivía a solas con su madre. En las noches, una hermosa mujer le visitaba y él le molestaba. Su madre escuchaba también como su hijo hablaba con una mujer. Un día que su hijo se fue al monte, la madre aprovechó para limpiar su mosquitero y ver qué mujer era la que estaba dentro de la cama de su hijo. Entonces encontró un gusano con su barriga bien gorda, pegada en la pared del mosquitero del hijo. La mujer agarró a la mujer gusano y la lanzó al fuego. Y quemándose, del vientre de la mujer, salió un niño gusano varón. Cuando volvió su hijo, la mujer le contó lo que había sucedido. El hombre, se molestó con la vieja por haber quemado a la mujer, pues no habría ahora quién sembrara yuca para él. Y le pidió que se ocupara del niño gusano ya que había quemado a la mujer:

-Yo le voy a mantener como si fuera mi hijo, dijo la vieja. Lo que animó al hombre también.

Dicen que ese muchacho en una semana ya era grande, aunque no podía caminar. Cuando tenía tres semanas ya podía hacerlo. Y cuando fue grande y sabía hablar, la abuelita, un día se lo llevó acompañándole a la chacra. Llegando, la abuelita se puso a cultivar, y mientras que la abuelita cultivaba, el niño, caminaba por el canto de la chacra juntando hojas de yuca, camote, plátano y luego venía al lugar donde estaba su abuelita. Al día siguiente, llegando a la chacra, el niño se fue a ver las hojas que había amontonado, y en su lugar, encontró lindas yucas, también camote, plátano, etc.

El niño, de un rato, vino de alegría ante su abuelita y le dijo:

-Abuelita vamos a coger yuca.

La abuelita le dijo:

-No todavía hijo, falta bastante para que eche su huayo.

Pero el niño contestó:

-No, abuelita. Vamos a coger, allá la tengo amontonada.

Pero la abuela seguía cultivando, quitando la hierba, sin creer.

Tanto le ha insistido su nieto, que la abuela finalmente ha ido a mirar. Y cuando llegó a donde estaba su nieto, amontonados en el suelo encontró lindos huayos de yuca, plátano. Al ver eso la abuelita se admiró y dijo:

- *¿De dónde has sacado hijo, estas yucas tan lindas?*

El niño contestó:

- *Ayer junté las hojas, abuela, y hoy día vengo a ver y encuentro lindas yucas.*

Feliz, la abuela ha pelado la yuca, la ha cargado en su panero y la ha llevado a la casa para tomar. Ahí, cuando ha vuelto su hijo, le ha contado cómo el niño gusano Cuntan, hizo crecer el huayo de yuca de las hojas, como el camote de las suyas y el plátano también. El hombre le ha creído, pero le ha dicho, que si no hubiera matado a su mamá, igual ella también le hubiera ayudado en su huerta; hoy tendrían gran cantidad de yuca para comer. Ahora, el niño gusano sería quien le ayudaría a cultivar.

Un día el hombre ha encontrado a otra mujer. Pero esta mujer, no quería a su hijo gusano, así que ha convencido al hombre para que lo hiciera matar. La viejita no quería, pues le ayudaba en la huerta y gracias a él tenían hartos frutos en su yucal. Pero como la mujer del hombre no lo quería, el hombre pensaba que lo tenía que matar. Así, un día le ha dicho que le siguiera a pescar. El hombre ha machacado su barbasco y ha ido con su hijo a buscar peces. Estando ahí, han comenzado a sacar pescado y de un rato, le ha dicho que le esperase sentado mientras que él iba a ver si habían muerto también, peces río abajo. Sentado en la playa, el niño ha esperado a su padre, pero al ver que la noche llegaba y el padre no venía, ha pensado que su padre le ha abandonado y ha vuelto a su casa sin él. Entonces, el niño ha decidido convertirse en sapo. Pero no en un sapo cualquiera, sino en Huanquënian, para que no se lo coman. Porque ese sapo, se convierte en un tigre grande, no se le puede bromear. Por eso, cuando encuentras a Huanquënian no le vas a bromear. Se ha metido en el hueco de un árbol convertido en sapo, pero de ahí baja para cazar convertido en un tigre. No más los brujos lo saben, que utilizan su virote para matar.

Esa es la historia de cómo el niño de la mujer-gusano, Cuntan, se convirtió en Huanquënian²²⁰.

A diferencia de la historia de la Vieja Përa, situada en el momento de la siembra, la historia de la mujer gusano y su hijo, ambos identificados con el nombre Cuntan, nos traslada al cultivo del yucal. Algo que parece suceder, según narra, en el seno matrimonial²²¹. Cultivar, *pacatërin*, es para los shawi sinónimo de desyerbar. Y esto es lo que vemos que hace con constancia la vieja de esta

²²⁰ Wilson Chanchari, San Miguel 2008

²²¹ Aunque en este caso el matrimonio viva en casa de la madre del hombre y no de la mujer, como es hoy norma habitual. Una clara señal de que debemos entender cuanto acontece dentro en un estado de pre-sociedad, pre-civilización, o usando la expresión shawi que lo define tan claramente, de “cuando las gentes eran animales y los animales gentes”.

historia mientras su nieto, el niño gusano, permanece amontonando hojas en torno a la huerta, esperando, supuestamente, a que su abuela termine su labor. El tiempo que pasa la mujer cultivando el yucal puede entenderse como el tiempo que tarda la yuca en madurarse, aunque la habilidad y los *secretos* del niño gusano, la hagan crecer con mejor y más rapidez. El niño gusano es denominado *Cuntan o hua'hua cuntan*. Así es como lo llaman los shawi²²². Es un hijo varón, gusano, de una mujer gusano que nace porque otra mujer la descubre como gusano en el lecho de su hijo y decide quemarla más aún al ver que su vientre está engordado. Este hijo gusano, sin embargo, es adoptado por esta nueva mujer que siembra y cultiva sus huertas con ayuda de él por falta de su madre. Con su ayuda se produce el milagro de las yucas. Sin embargo, ello no es suficiente para que con la llegada de otra mujer al nuevo centro matrimonial, Cuntan, quiera ser desterrado y olvidado en el monte. Abandonado, decide convertirse entonces en algo que nadie pueda comerle ni bromearle, ni hablarle. Y se convierte en el sapo Huanquënian, que al bajar del árbol donde se esconde lo hace convertido en un enorme tigre. La mujer se queda así, sin su nieto Cuntan, pero no sin sus secretos para hacer crecer la yuca como él la hizo crecer.

Los detalles de esta historia son inagotables. Podríamos empezar hablando, por ejemplo, del mosquitero donde aparece la mujer gusano, vinculado no sólo al matrimonio o a la vida en pareja sino también al sueño; seguir, en segundo lugar, hablando de la figura del fuego, símbolo clarísimo que define el espacio y la acción de lo femenino: el fuego, la transformación, el nacimiento; en tercer lugar, podríamos ir deshilachando algunos de los caracteres que definen a la sociedad shawi actual con relación al matrimonio, la importancia de las madres, el adulterio, el desprecio que pueden llegar a tener - tanto la mujer como el hombre - hacia el hijo de otro matrimonio, la lealtad de unos hijos a sus padres y abuelos. En cuarto lugar, podríamos preguntarnos por qué, tratándose de algo como el cultivo de las huertas, el niño gusano no es una señorita sino un varón. Quinto, se podría retomar el tema de la mujer como elemento perturbador, la conversión de, en este caso, un fruto suyo en una fiera temible para todos; en su capacidad de depredar al tiempo que crear bienes... como el niño gusano al que su madre le transmitió sus conocimientos desde dentro de sí. Unos conocimientos que

²²² No he podido verificar de dónde procede exactamente la palabra *Cuntan*, transcrita así también por los informantes de María Dolores García (García 1998(VI):154) y como *Kontan* por Nancy Ochoa (Ochoa 2008: 164). Según mi información el gusano al que hace referencia esta historia es el denominado en idioma *cha'cho* o *ca'cho*, un gusano blanquecino y cilíndrico que puede verse en ocasiones entre las hojas de los yucales. Pero como vemos, esta palabra no deriva fácilmente en la palabra *cuntan*. A este respecto, lo más cercano que he podido encontrar teniendo en cuenta que el nombre de Cuntan lo recibe no sólo la mujer-gusano sino también el hijo que sale de su propio vientre, es precisamente la expresión usada para referirse al sonido que hace el vientre cuando se tienen, por ejemplo, lombrices: la expresión es *coon tënin*, literalmente “sonar en el vientre”. De donde *coon tan* sería “lo que suena en el vientre”, algo que se asemeja bastante al nombre dado al protagonista de esta historia. Un detalle más en relación a esto es que, como reconoce también Nancy Ochoa (Ochoa 2008:165), a las mujeres que no pueden tener hijos se les dice que tienen *cuntan* en su barriga. Estos gusanos salen en las noches para tomar masato y cuando lo han tomado vuelven al vientre de la esposa. Si los viera su marido y los matara, la mujer recuperaría su capacidad para tener hijos.

hoy invocan las mujeres para hacer crecer su yuca. Porque, en última estancia, en efecto, aquello de lo que nos permite hablar la historia de Cuntan por encima del resto, es del cultivo de la yuca, de la transmisión de saberes femeninos y de cuanto las mujeres se sirven para hacer crecer su yuca como los antiguos cuentan que supo hacer Cuntan antes de convertirse en Huanquënian. Vamos pues, a verlo.

El cultivo de un yucal es una actividad que necesita una dedicación constante. Aunque ni éste ni la extracción sean, en realidad, actividades que necesiten de especiales preparativos ni, al menos aparentemente, muchas cualidades para llevarlas a cabo. Lo que no quiere decir tampoco que pueda desempeñarlas cualquiera en cualquier circunstancia. Durante el tiempo que he permanecido entre las familias shawi siempre he mantenido una incómoda obsesión por lograr que las mujeres me invitaran a trabajar junto a ellas a sus huertas. Al menos aquellas mujeres, hijas solteras o incluso casadas, con las que compartía techo. Claro, que nunca he esperado que me considerasen una más, puesto que era obvio que no lo era, pero mi deseo de acompañarles - algo que expresaba en términos de "quiero aprender y ver cómo trabajan" o "podría ayudarles en sus labores" - fue correspondido realmente en muy pocas y contadas ocasiones, y casi siempre que la respuesta fue positiva lo fue con miras a lograr medicamentos, ropa, dinero, etc. Las razones que solían darme para justificar mi no presencia en las huertas eran casi siempre las mismas: que no sabía cultivar, que el sol era demasiado fuerte para mí, que no tenían nada para invitarme después de trabajar, que podría morderme la víbora - pues yo no sabía caminar -, que el maíz me haría enfermar, tendría heridas en mis manos del machete o que las madres de los yucales me podrían extrañar. Lo que podría provocar, entre otras cosas, el fracaso de la recolección y, por supuesto, mi enfermedad. Así que lo mejor era que les esperase en el hogar o que permaneciera en el colegio junto al profesor. Pues ese parecía que era mi lugar. Sin embargo, y esto lo apunto para después, constantemente era instada a servir masato. Pues esto era algo que resultaba divertido para mis anfitriones y que llevaba a las mujeres a "utilizarme" de muestra de lo que ellas eran y hacían. Me vestían con sus pampanillas²²³, pintaban mi rostro, manos y pies, me ofrecían sus mocahuas y, por supuesto, su masato, y me daban las claves para seguir las normas que deben mantenerse en toda invitación. Pero terminado el teatro, era desprendida de mi disfraz. También, según parece, de mi condición de mujer.

²²³ Faldas tradicionales. Ver figura 10.



Figura 13. Yucal sin cultivar

Las mujeres shawi amanecen temprano junto a sus esposos. Tras bañarse en la quebrada, antes de la salida del sol, atusan su vivienda y se aseguran de que su fuego esté vivo. Entonces, colocando una olla de agua caliente sobre éste, se preparan para servir el primer masato del día denominado en muchas partes de la Amazonía *cuñusca* (*sha'moro*, en shawi). Se trata de un masato caliente muy apreciado en las madrugadas, sobre todo cuando es dulce, es decir, cuando es un masato hecho el día anterior. Tras varios tazones - un mínimo de dos es exigido casi siempre - y alguna que otra visita, las mujeres empuñan su machete, cuelgan sobre su espalda, sostenido en su cabeza, su panero (*i'me*) y emprenden su camino hacia la huerta acompañada por alguna de sus hermanas solteras, de sus hijas pequeñas o por su marido si está en el hogar durante ese periodo de descanso que disfruta después de una jornada de caza o de viaje²²⁴. También dependiendo del tipo de trabajo que le espere en la huerta. Pero el caso es, por lo general, tratar de no ir sola²²⁵. Hay que decir, que al igual que los jóvenes

²²⁴ Normalmente, los shawi prefieren que sean los hijos varones quienes asistan regularmente al colegio, no tanto las niñas, encargadas de apoyar las labores de su madre. Sin embargo, cabe destacar que la inmensa mayoría de comunidades cuentan al menos con un profesor y una escuela, gracias entre otras cosas a las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús, donde la asistencia de los alumnos no resulta tan problemática con la de los profesores, siempre dispuestos a realizar “cuestiones” en la ciudad y a ausentarse de su puesto con bastante frecuencia. Pueden verse los niveles de escolarización shawi en el Censo de Poblaciones Indígenas del 2007.

²²⁵ Como ya he señalado, una de las razones por la que las mujeres evitan ir solas a sus huertas es, precisamente, por el peligro de ser raptadas, por la posibilidad de que se les aparezcan ciertos seres del bosque simulando ser sus parientes,

varones comienzan a familiarizarse con el mundo animal desde pequeños escuchando las conversaciones de los hombres a la vuelta de sus cacerías, las jóvenes shawi aprenden todo lo relativo al cultivo de las huertas desde muy pequeñas, mientras que acompañan a las madres en sus labores de deshierbe de los yucales, en la extracción de los frutos o en la limpieza de los mismos en las quebradas antes de llevarlos a casa. Las niñas shawi cuidan de sus hermanos, les cocinan, lavan sus ropas, acompañan a sus ancianos, a sus madres. En ocasiones, sus padres incluso, le solicitan que le sirvan el masato. Por eso, el contacto con éste, es algo constante ya desde sus primeros años de vida.

Como nos enseña la historia de Cuntan, es importante para un yucal mantenerlo libre de hierbas. Pues las hierbas impiden el crecimiento de la planta y hacen que los frutos enflaquezcan. También es importante que el yucal no esté sólo, es decir, que se sienta protegido, y para ello se siembran en torno a él otros productos que velen por su bien. Al lado de las yucas se siembran distintas variedades de papas, camote, cocona (*Solanum sessiliflorum*), plátano en los extremos de la huerta, jengibre, papaya, frijoles, tal vez achiote (*Bixa orellana*) para colorar, etc. La cocona, por ejemplo, dicen los shawi, nutre de agua a la planta de la yuca. Algo muy importante. Porque así, cuando ésta está seca, no necesita salir de la tierra para ir al río, sino que la cocona se la proporciona y evita que su salida de la tierra acabe con el yucal (García 1993(I):33). También cumple esa misma función una variedad de papa a la que denominan *dale- dale*. Y, por cierto, también es bueno dejar merodear por entre las plantas a los ciempiés, quienes son, dicen las mujeres shawi, madres de los yucales. O enterrar en determinados lugares de la huerta, donde sólo la mujer sabe, ciertos talismanes (semillas, trozos de pampanillas, cerámicas, etc). Aunque si con todo ello, se quisiera seguir asegurando más aún la calidad de sus *huayos* (frutos), especialmente los de yuca, las mujeres shawi poseen, al igual que los hombres, *piripiris* que aseguran su fruto, “secretos”, como Cuntan, que tienen la capacidad de lograr un mejor rendimiento de la tierra y ahuyentar cuanto impida el crecimiento de los productos esperados.

hermanos, padres o tíos, y que les hagan enloquecer y llevarlas con ellos. Las mujeres con la menstruación o las chicas jóvenes son las más propensas a sufrir estos ataques.



Figura 14. Yucal desyerbado

Los *piripiris* más comunes suelen ser plantas que crecen no muy alejadas de las propias viviendas²²⁶. Algunas de ellas, son incluso sembradas por las mujeres. Se esparcen una vez realizada la siembra, aunque también a la hora del cultivo y antes de proceder a la recolecta. Su uso, aunque busca igualmente llamar la atención de las madres de los frutos, es algo diferente al que se da entre los hombres con sus denominadas *pusangas*. Para empezar, al menos lo que nosotros conocemos, la mayoría son plantas y no combinados de plantas con ciertas partes de animales, como ocurría en el caso de las *pusangas* masculinas. Lo que es en cierta medida razonable si pensamos que, en primer lugar, los animales quedan fuera del ámbito femenino, y en segundo lugar, porque el fin de su uso es lograr la "atención de las madres de las plantas", no la de los animales. En muchas ocasiones, para un buen uso de estos secretos, las mujeres necesitan cumplir ciertas normas, restricciones alimentarias o sexuales. Pero a diferencia de los hombres, no deben someterse a internamientos en el monte ni a sesiones continuadas de expulsión de flemas ("purgas") para garantizar su buen uso. Aunque dicho calvario lo pasen a su manera en otro momento particular de su desarrollo de vida, como es el del advenimiento de su primera menstruación, como ya hemos dicho. Es cierto que durante este mismo

²²⁶ En García 1993(I):32 pueden verse algunos dibujos de estos denominados en muchas zonas de la Amazonía *piripiris* (*shinpipi*, en idioma shawi).

periodo, las jóvenes reciben muchas de las recetas de los secretos que les servirán en su vida futura tanto para el cultivo de sus yucales como para el desempeño fundamental de su papel de esposa y mujer. Pero cabe decir que la inmensa mayoría de los conocimientos que reciben las mujeres con respecto al cuidado de sus huertas, icaros y secretos, les son transmitidos por sus propias madres y abuelas y por el resto de mujeres con los que comparte el grupo o el hogar en el que habitan. La transmisión del conocimiento femenino, por decir así, es una transmisión más directa, sin mediaciones de sueños en la inmensa mayoría. Esto hace que la mayoría de las mujeres shawi conozcan el uso tanto de *piripiris* para la cura de enfermedades, como la diarrea, o los dolores del parto o post-parto, como para fortalecer y favorecer el cultivo de las huertas. Pues son, como decimos, conocimientos que forman parte del ámbito femenino y que son transmitidos por las ancianas a las más jóvenes en las mismas acciones en las que son usadas y desde sus primeros pasos en los yucales. Como sucede, por cierto, en la historia de *Cuntan*, donde su poder para sacar grandes cantidades de yuca, le ha debido ser transmitido por su madre mientras éste permanecía en su vientre. De ahí la amargura del padre porque su madre hubiera matado a su esposa, conocedora de secretos para hacer crecer los yucales. Aunque dichos secretos, sean aprovechados después por la misma madre del padre y por ende por éste y el resto de generaciones. Los secretos de Cuntan de hecho, parecen no haberse perdido hasta hoy. Pues las mujeres shawi siguen icarando su nombre cuando van a colocar sus palos de yuca y a cultivar sus yucales. Se reproduce como ejemplo un icaro para sembrar palo de yuca recogido por la hermana Maria Dolores García:

Icaro 1. Icaro para sembrar yuca

Maa sanapita tu'chin tu'chin itrinquën
cuntan sanapita tu'chin tu'chin intrinquën

Maa sanapita tu'chinarin cuntan sanapita
tu'chini tu'chini intrinquën huayu huayunëinquën
tuchinitarinquën cuntan sanapita
tu'chini tu'chini intrinquën huayu huayunëinquën
tu'chini intrinquën

Maa sanapita tu'chinarincu tēnanquëma
Quirashi'sanapita tu'chin tu'chin quëma

Quirashi' sanapita tu'chin tu'chin intrinquën
Huayunëinquën Quirashi' sanapita tu'chin
tu'chin itrinquën.

*La mujer gusano se pregunta: ¿quién me pisotea? No se explica quién es.
Es la madre de la yuca quien le pisotea, para que tenga bastante huayo.*²²⁷

La mujer que recurre a este icaro se pone en el lugar mismo de la mujer gusano. Es decir, le habla a la yuca como si ella misma fuera esa mujer *Cuntan* cuyos poderes hacían crecer grandes *huayos* de yuca. Un poder que, no obstante, le es transmitido por la denominada *Quirashi'*, la madre de la yuca, aquella que deposita su poder sobre la persona que invoca dicho icaro como si fuera esa mujer gusano a la que le concedió los poderes para hacer crecer su yuca. La madre de la yuca concede su poder a la mujer gusano, la mujer gusano a su hijo y su hijo a su abuelita. Antes, eso sí, de convertirse en sapo y en tigre.

Icaros como éste acompañan habitualmente las tareas de las mujeres en las huertas. Algunos han necesitado ser soñados por alguien para ser trasmitidos por las madres de las plantas, qué duda cabe, pero si preguntamos por el origen de ellos a las mujeres, siempre dirán que se los escucharon a sus madres, y éstas a sus abuelas y éstas a sus madres. Como si todas, en definitiva, tomaran el lugar de figuras que transmiten la enseñanza. E, independientemente de la enseñanza, a mi parecer, este es un detalle significativo e importante. Un detalle que marca la especial relación que tiene la mujer con el mundo vegetal pero también con el entramado de seres espirituales shawi. En muy pocas ocasiones vamos a escuchar a hablar de mujeres shawi curanderas o chamanes. Los shawi dicen que las hay pero que son las mínimas, y yo me pregunto si acudirían a ellas frente a un problema, por ejemplo, de *mal de gentes*. El saber de las mujeres parece estar limitado o esencialmente vinculado al mundo vegetal lo que incluye, por supuesto, el conocimiento de plantas medicinales y secretos naturales para el cuidado de sus yucales, como muestra la historia y el icaro de *Cuntan*. Pero en muy pocas ocasiones se habla de que las mujeres posean esos espíritus auxiliares que hacen de muchos hombres curanderos o temibles brujo. Lo que no quiere decir en absoluto que ellas mismas no puedan en sí, tras su muerte, ser espíritus auxiliares transformados en Asa, en jaguares, en tigres, en *huanquënian*, en *ca'tanan'trusas*, como se les conoce de manera general, de los que los propios hombres se sirven para cuidarse del peligro del monte²²⁸. Rafael Chanchari, médico y curandero shawi, me contó en más de una ocasión cómo su madre - fallecida durante mi trabajo de campo -, merodeaba a menudo

²²⁷ García 1994(II): 55. He reproducido tal cual aparece escrito el icaro en la obra de la hermana María Dolores. Aunque estas dos líneas finales en castellano, son mi propia versión sobre lo aquí dicho. Como puede verse, el icaro gira entorno sólo a tres o cuatro palabras básicas: gusano y mujer (o mujercita), *cuntan* y *sanapita*, pisotear, *to'sharin* (aquí como *tu'charin*), *huayu*, huayo o fruto y *Quirashi'*, madre de la yuca.

²²⁸ No se quiera entender con esto que las mujeres no pueden poseer sus *ca'tanan'trusa*. Esto es algo que un shawi no afirmaría jamás. Hombres y mujeres pueden soñar que ciertos seres quieren convertirse en sus compañeros, que es lo que viene a significar esta palabra. Lo que ocurre es que, al ser el hombre el que está más en contacto con el mundo del monte, por donde se suponen que se mueven, son ellos los que tienen mayor facilidad para provocar el encuentro.

por sus huertas, situadas a unos ochenta kilómetros de Iquitos, ciudad donde Rafael tiene su propia comunidad shawi. Durante su vida, su madre, había sido una persona conocedora de todo cuanto hay en el bosque, me decía, conocía remedios e icaros para casi todo, y junto a su padre - también fallecido - se había convertido tras su muerte, en *ca'tanan'trusa* para él y para alguno de sus hermanos. Al preguntarle en qué se había convertido su madre, cómo aparecía ante él, Rafael, que conoce perfectamente el mundo de los seres espirituales, la cultura de su pueblo y, por decirlo todo, aquello que gusta escuchar al antropólogo de selva, insistía en que su madre se había convertido en Asa, pero que “era como jaguar”, esa era su expresión en castellano. Es decir, su madre se presentaba como ella, así no más, como persona, pero a veces, cuando iba por el monte o cuando soñaba jaguar, ella era su mamá, así transformada, para enseñarle o prevenirle de algo o alguna enfermedad. Como vemos, podría servirnos de ejemplo de mujer sabia que tras su muerte se convierte en jaguar.

Las mujeres shawi entienden como propio, lo hemos dicho en muchas ocasiones, el espacio doméstico y el espacio ocupado por sus huertas. El monte y el espacio exterior es asunto de los hombres. Quizás por ello, no necesiten sentirse ni como tigres, ni acompañados por ellos, como los cazadores. Quizás por ello, no requieran de su protección ni de su cuidado y sí requieran de aquello que les procure el cuidado y la protección de sus propios espacios, en especial el cuidado de las madres de las huertas y de cada uno de los frutos que siembran en ellas, que son, en el fondo, como sus propios hijos²²⁹. Eso, o es que cada mujer, entendemos mujeres adultas, ya posee en sí misma, repetimos la idea, el “don” de la predación.

Entre la historia de Përa y la de la mujer y el niño Cuntan hay algunas diferencias sustanciales; también ciertas coincidencias. Përa es una mujer anciana que termina convertida en cenizas por la acción de una de sus hijas aún soltera. Cuntan, en principio, es una joven mujer, que seduce a un hombre soltero y con el que concibe un niño aunque gusano, pues es, digámoslo así, hijo de sus propias entrañas. Este hijo recibe el poder de su madre y de las hojas de la yuca saca hermosos frutos. Sin embargo, su fin, es el mismo que el de la vieja Përa. La mujer gusano es quemada en el fuego; el niño gusano, convertido en Huanquënian y, por ende, en fiera del bosque. ¿Por qué? Si Huanquënian decide convertirse en tigre es para no ser devorado, para ser el único animal que no es alimento para los shawi. Sí es aclamado por otros aspectos pero, en cualquier caso, siempre es más temido que amado. Antes de convertirse en tigre, Huanquënian, un sapo, deja su enseñanza a los humanos, en este último caso, su secreto para el cultivo de la yuca. Hoy, las mujeres shawi, invocando, ocupando el lugar de la mujer gusano, hincan el palo de yuca en la tierra, limpian sus yucales de hierba, amontonan sus hojas y separan sus esquejes a tiempo dejando lista la huerta para

²²⁹ Cuntan, de hecho, puede ser considerado símbolo del cuidado materno, de la fertilidad femenina (Ochoa 2008:165), y de la relación íntima entre la mujer y el fruto de sus cultivos.

la próxima siembra. Así consiguen mejorar su yuca, como hizo Cuntan, aunque no se vean libres, quizás de convertirse por ello en *huanquënian*. Libres de ese carácter predador que queda así en evidencia una vez más. Falta por ver si la mujer insufla a la propia yuca, a través de su transformación este mismo carácter o, si por contra, logra neutralizarlo a través de la transformación en masato.

*Napitërin huëno'*²³⁰. *Haciendo masato*

Cuando las ollas de masato de una casa están llegando a su fin, cuando el hombre ha salido de caza y se acerca su vuelta, cuando se esperan visitas o se acerca una fiesta, la mujer shawi sale a su huerta, recoge su yuca y sin contar con nadie, se dispone a preparar una buena cantidad de masato. Hasta ahora, hemos hablado sobre cómo se siembra la yuca, de qué manera se cultiva y los medios utilizados por las mujeres para garantizar su crecimiento. En el proceso hasta el masato, faltaría aún hablar sobre su recolección, su transformación, el masticado, y el que sería su punto final, su ofrecimiento, toma e invitación. Empezaremos diciendo algo más, aunque muy escueto, sobre la recolección.

Isotërin. Sacar y pelar la yuca. En primer lugar, cabe decir que es bastante raro que las mujeres shawi organicen mingas para la recogida de la yuca; esto es algo que sólo sucede cuando se tiene compromiso para la celebración de alguna fiesta. Entonces, las mujeres, piden a sus comadres, cuñadas y hermanas que les ayuden a sacar, pelar e incluso en algunas ocasiones a mascar la yuca, aunque luego será una cuestión básicamente suya, el tener que servirlo. Todas estas tareas se llevan a cabo, en un ambiente bastante particular que poco o nada tiene que ver en realidad con el proceso habitual de las mujeres de sacar y pelar la yuca. Cuando se trata de un trabajo colectivo, las mujeres a un lado y los hombres a otro, no dejan de hablar, de reírse y de bromear entre ellos. Y en plazos de no más de dos horas, todos se reúnen para descansar y tomar al menos un par de tazones de masato, el elemento básico de fuerza de cualquier trabajo. En muchas ocasiones, la yuca es pelada incluso en las casas (ver figura 15), debido a la gran cantidad de masato que se toma en las fiestas, algo que jamás se hace cuando el masato que se va a elaborar es para la casa. Entonces, como decimos, la recogida de la yuca se hace más bien en solitario, aunque también, con más normalidad, en compañía

²³⁰ La palabra *napitërin* se usa sólo para referir la acción de hacer masato, así que en realidad no necesitaría ir acompañada de la palabra *huëno'*, masato, puesto que se entiende en ello aunque en ocasiones se diga así. *Napitërin* está presente también en dos expresiones bastantes significativas que se utilizan indistintamente para referirse al hecho de que un joven esté llegando a la edad adulta, *hui'napitërin* o *i'napitërin*. Diríamos nosotros, “se está haciendo mayor”. El masato, hacerlo, por supuesto, pero también recibirlo, de hecho, hace ser mayor, es decir, es el signo más claro del paso de la juventud a la mayoría de edad.

de alguna hermana o cuñada no reuniendo en torno a sí a un número mayor de gente o celebrando mingas (ver figura 16). La yuca, entonces, se pela en la misma huerta, primero se extrae de la tierra la cantidad que se considera necesaria para según qué cantidad de masato, se amontona y luego se procede a sacar su cáscara (*sha'huëtë*). Tanto las cáscaras como las ramas y hojas de las yucas que han sido extraídas, se colocan en los extremos de la huerta. La extracción de yuca debe servir también para dejar limpio el terreno. Y los huecos de donde han salido las yucas, deben cuidadosamente ser tapados. Los grandes y los más pequeños. Es una de las máximas más importantes de la extracción de la yuca, tapar sus huecos. La razón principal está en el rostro de los shawi: “dos son los ojos que tenemos”, dicen con frecuencia cuando estás invitado en una casa ofreciéndote el segundo tazón de masato. Las mujeres shawi, consideran que no tapar el hoyo de la yuca extraída puede perjudicar a sus futuros hijos, quienes pueden nacer sin un ojo. Esto es algo vital para los shawi, no sólo para responder a la invitación de dos grandes tazones de masato sino porque, como veremos más adelante, en el ojo, sitúan una de las almas de la persona, la conocida como *ya'pira huayan*²³¹.



Figura 15. Mujeres shawi pelando yuca en casa para masato de fiestas

²³¹ En el capítulo 7 hablaré sobre las almas de la persona. Por ahora sólo quiero señalar, que *ya'pira*, ojo en castellano, también se usa para decir semilla y para referirse a un diseño de tipo triangular que aparece en las pretinas.



Figura 16. Recogida de yuca en la chacra

Tras tapar los huecos y pelar la yuca extraída, se cargan los paneros y se llevan a lavarlas al río²³². La yuca debe estar lista para entrar en la olla una vez que entre por la puerta de la cocina. Algo que ocurrirá, seguramente, antes del mediodía. Llega el momento de lavar las ollas, de cargar agua, de avivar el fuego - normalmente un fuego alternativo al que se usa para cocinar formado por palos pequeños que hacen grandes llamas para acelerar el proceso de cocción - y muy probablemente, la hora de cerrar la puerta. Puesto que cuando se hace masato se supone que no hay, y si no hay masato no hay razón para las visitas. En todos estos procesos, la madre suele servirse de sus hijas solteras. Si en la casa hay además hijas casadas, ellas mismas deben hacer todo esto para hacer su propio masato, para su esposo, y si están en edad de hacerlo aún siendo solteras, deberán saber y decidir por ellas mismas, cuándo tienen que hacerlo, supliendo en muchas ocasiones, el masato de la propia cabeza de familia.

Una vez puestas las ollas en el fuego y las yucas dentro de la olla, la mujer espera a la cocción muy probablemente rayando camote. El camote, utilizado en toda la Amazonía, no es usado empero

²³² Las mujeres shawi consideran que es necesario pelar y cargar tanto las yucas grandes como las más pequeñas. Dejar a éstas fuera de la tierra pero no usarlas para hacer el masato puede fácilmente fastidiar la calidad de éste, además de la suerte de la mujer que abandona a quienes se consideran sus propios hijos. En García 1998(VI): 304-306 puede leerse un relato a este respecto.

por todas las mujeres shawi, aunque sí puede considerarse para ellos como un elemento importante del masato ya que ayuda a una mejor y mayor fermentación del masato. Su uso, por cierto, les sirve a los shawi para diferenciarse entre ellos. Así, los de Cahuapanas consideran que los del Sillay utilizan camote para hacer más fuerte su masato porque es lo único que tienen, a penas cuentan con otro alimento; y los del bajo Sillay piensan lo mismo de los del alto Sillay. Aunque, en realidad, todo sea una cuestión de gustos y, por supuesto, de tener o no tener camote para usarlo. En cualquier caso, rayado el camote, las yucas comienzan a estar blandas. Las mujeres van retirando poco a poco, el agua resultante y una vez que la yuca está en condiciones de ser amasada, se retira una parte, la que servirá para ser masticada, mezclada con el camote, y siempre con la boca recién lavaba. La última acción que hace la mujer antes de proceder al masticado, es lavar su boca. Se baja la olla del fuego, y comienza el amasado.



Figura 17. Yuca cocinada para masato

*Huënorin*²³³. Amasar y mascar la yuca. Antiguamente, dicen los shawi, muchas mujeres se pintaban - rostros, manos y pies, como es habitual entre ellas - para hacer sus masatos. Hoy, no es algo que se haga expresamente. La inmensa mayoría de las mujeres se pintan sólo durante la celebración de las fiestas para servir sus masatos, pero no para hacerlos. Y en muy pocas ocasiones se pintan para ir a la huerta a sacar la yuca o a cultivar, lo que evitaba según los antiguos muchas

²³³ En castellano, masticar. De donde *huëno*, masato, vendría a ser “lo masticado”.

mordeduras de víboras y tantos raptos de mujeres jóvenes ²³⁴. También lo hacían, dicen, para escapar de cuanto fuera de la casa pudiera ser motivo de enfermedad o *cutipe*²³⁵. Pero hoy, en general, el preparado de las mujeres a la hora de hacer expresamente la masa que da como resultado el masato, su masato, tampoco puede calificarse, al menos aparentemente, de muy elaborado en estos aspectos.

Normalmente, los procesos de amasar y masticar la yuca son tareas que las mujeres hacen en privado en las cocinas de sus casas. Y como se suponen que lo hacen cuando no tienen masato o cuando éste está a punto de terminarse, repetimos, no están pendientes más que eso, pues apenas hay visitas. Debido a las normas de residencia shawi, en una casa casi siempre hay varias mujeres con responsabilidad propia de hacer masato, es decir, que tienen un esposo al que deben servirle. Por ello, en muchas ocasiones, en una misma casa son varias las mujeres que preparan al mismo tiempo su masato. Se acompañan en la tarea de cocción e incluso se apoyan en el momento del masticado, aunque este último paso prefieren hacerlo individualmente, cada una, o, como mucho, pidiendo ayuda a las hijas solteras. La razón es que en el masticado está la diferencia, lo que hace distinguir el masato de una mujer del masato de otra.

Cuando la olla se baja del fuego y comienza el amasado de la yuca, las mujeres ya están preparadas para comenzar el masticado. Hay que decir que el triturado de la yuca es uno de los pasos más importantes y de los que dependerá y mucho la calidad final del masato. Pues del puré resultante dependerá, finalmente, la consistencia del mismo. En esta labor, por cierto, sí es bienvenida cualquier mano...femenina, por supuesto. Es pesada y bastante agotadora, pues al peso mismo del espesor de la yuca se le suma el calor que desprenden las ollas, sometidas desde tiempo a las llamas del fuego²³⁶. Mientras se tritura, se mastica, y mientras se mastica, que nadie piense que se mantiene el silencio. Las mujeres son auténticas expertas en hablar y mascar al mismo tiempo, dando una sensación de naturalidad en lo que hacen que cualquiera podría pensar en poder hacerlo sin tener en cuenta, sin embargo, que de este proceso depende en gran medida la calidad del masato. Las partes medulares de la yuca son las más duras y las que requieren de una masticación más delicada. Sin embargo, es importante mascar algunas pues en ellas se concentran los elementos que, según dicen,

²³⁴ Durante uno de los momentos más especiales y enriquecedores de mi trabajo de campo, acompañé a una mujer adulta, soltera, a cultivar su yucal. Maco, así era su nombre, se pintó, me pintó, y mientras trabajamos en la yuca me deleitó con al menos diez o doce canciones que describió como tradicionales en los trabajos de la huerta de la mujer. Ha sido el único momento en el que he escuchado a una mujer cantar mientras cultivaba, aunque no el único momento en el que he sido pintada para ir a la huerta ni en el que he escuchado sus cantos, pues las mujeres suelen cantar con bastante frecuencia, desde muy pequeñas, cuando les dedican decenas de canciones de cunas a sus hermanos pequeños mientras con un *pate* en la mano hacen ruido en la tarima de la casa para contenerles el llanto y provocarles el sueño.

²³⁵ La palabra *cutipar* se usa con bastante frecuencia en toda la Amazonía. Proviene del verbo quechua *kutichyi* y significa restituir, responder, devolver algo a alguien. Por lo general, *cutipar* se usa en referencia a respuestas o reacciones a ciertos males provocados por plantas, animales u otros seres capaces de producir enfermedades (Ochoa 2007:256)

²³⁶ El triturado se realiza con una especie de maza, en ocasiones en forma de remo, denominada en shawi *pasana*. Normalmente se hace una madera liviana, como la topa, aunque el esfuerzo que exige su uso es suficiente ya por sí solo.

mejor favorecen la fermentación. Ni que decir cabe que según sea el destino del masato, es decir, bien si es para la casa, para la toma diaria, para algún viaje o para las fiestas, se procura uno u otro nivel de fermentación. Por ello, en muchas ocasiones, si se quiere un masato más fuerte, además de masticar grandes cantidades de yuca, se añade el denominado “afrecho” del día anterior, es decir, los restos del último masato. Algo que, en el caso en el que no se tenga, puede ser solicitado a las parientes, principalmente, a las que tienen fama por su maestría en el arte de hacer masato²³⁷. Conseguido el puré, el proceso termina añadiendo a la olla un poco de agua, en muchas ocasiones la misma que se ha extraído durante la cocción. Y así, se deja reposar hasta el día siguiente, tapado, preferentemente, con hojas de bijao (*antamë*’, *Calathea lutea*).

Figura 18. Jóvenes shawi batiendo masato

Puede decirse que, por lo general, todo el proceso no dura más de cuatro horas. Cuatro horas que no parecen ser para la mujer ni de agobio ni de tedio, sino todo lo contrario, de alegría y bastante placenteras. Por su parte, es bastante raro que el hombre esté presente mientras que la mujer prepara masato. Ni siquiera que se halle en la casa. Cuando no hay masato en la casa, siempre se busca fuera, en casa de compadres o de hermanos si es que los tienen cerca. A la mañana siguiente, empero, el masato ya está listo en su hogar. Y los hombres, que saben



cuándo sus mujeres lo preparan, invitan gustosos a sus parientes a la casa aunque siempre matizando que tomarán *shamoro*, es decir, un masato dulce. Ya que es de común saber que los invitados prefieren, por lo general, un masato algo más fermentado, es decir, cuando va dejando de ser *shamoro* aunque sin llegar a ser aún *mai*’, un masato demasiado fuerte²³⁸.

²³⁷ Otras formas de acelerar el proceso de fermentación son añadiendo al puré más camote, plátano maduro o caña de azúcar.

²³⁸ La gradación alcohólica del masato evoluciona por sí misma a lo largo del día. Lo que hace que se vaya compensando con más o menos agua según se quiera o requiera uno u otro masato. Por lo general, el masato de las mañanas es un

El proceso de fermentación del masato es un proceso absolutamente natural. Es decir, para lograrlo basta con los procesos que desencadena la saliva de las mujeres sobre la masa de yuca. De hecho, para muchos shawi, recordemos éste es el único procedimiento que debiera seguirse para lograr un buen masato, el proceso ideal, por decirlo así, que no debiera necesitar ni tan siquiera del camote como añadido para el fermentado. Pero aquí está la importancia de saber mascar, la calidad y la cualidad de las bocas y dientes, aquí está la puesta en escena de la condición de una verdadera mujer, la muestra de un producto fruto de una transformación natural pero especial al devenir de su propio cuerpo. Como si la saliva fuera la única fuente que de verdad transmite ese poder “especial” por el que la mujer transforma la yuca en masato.

A pesar de que mi presencia en las huertas fueron siempre muy contadas, como ya dije, siempre me llamó la atención lo seguidamente que era incitada a preparar mi masato. Contaré aquí una de ellas. Aunque lo primero que debo decir es que esta invitación se me hizo en un contexto muy particular. Fue en la comunidad de Puerto Libre. Yo me alojaba en casa de una familia cuya casa estaba aún en construcción pero que contaba con un gran espacio entarimado donde disponía sin problemas mi mosquitero para dormir. Era mi segundo periodo de trabajo de campo. Frente a la casa de mis anfitriones vivían sus compadres, un profesor shawi de Pueblo Chayahuita y su esposa mestiza. Durante mi estancia en Puerto Libre, debo decir, fui invitada a la chacra con asiduidad, para mi sorpresa. Acompañaba a la mujer de mi casa pero también a otras chicas jóvenes que, tal vez por la novedad de mi presencia, me invitaban a caminar con ellas hasta sus huertas para sacar yuca o algún que otro producto que poder comer. Por el contrario, la esposa del profesor apenas si iba a la huerta. Se pasaba las horas en su casa y me buscaba ansiosamente para entablar conversación conmigo y "enseñarme" cuanto quisiera saber de los shawi. Ella llevaba ya cuatro años viviendo allí. Su esposo no le permitía ir sola a la huerta y siempre que iba, debía hacerlo con sus "comadres", mujeres shawi de la misma comunidad que le ayudaban igualmente a hacer el masato para su esposo. De otro modo, el profesor no acudía a casa hasta el atardecer y se las pasaba tomando en casa de sus compadres y cuñadas, pensando quizás que el masato de su mujer, no podía ser igual al suyo. Pues bien, en este entorno, fui invitada un día a acompañar a la esposa del profesor a sacar yuca y a hacer masato junto a ella y sus comadres. En un acto de demostración por parte de la mujer mestiza de su

masato más suave que el que se toma durante el trabajo, algo más alcohólico. De vuelta al hogar tras las tareas diarias, se toman grandes cantidades, por lo que normalmente se suele servir algo más suave. No como al llegar la noche, donde las largas conversaciones dan juego siempre a un masato fuerte, bien fermentando. En las fiestas ocurre algo similar. Las grandes cantidades que durante tres o cuatro días se toman van volviéndose cada vez más alcohólicas, hasta que llegan a ese punto en el que los shawi dicen que “ya no es conforme”, demasiado *main*, lo que se expresa diciendo *mai*. En cualquier caso, pensemos que es la mujer la que mide en realidad la gradación alcohólica que ingiere su invitado, aunque cuente con lo que entiende que son los gustos o las necesidades de quienes van a tomarlo.

condición para ir a la huerta y hacerle a su esposo su propio masato, yo, la blanca gringa, fui invitada igualmente a "competir". Y así nos fue.

He olvidado cuántas veces me hicieron contar las mujeres, entre risas casi de llantos, cómo fue mi primera experiencia de elaboración de masato. Una elaboración que, por supuesto, no pude finalizar. No tuve problemas para despejar los yucales, algunos más para lograr despegar los frutos del suelo aunque digamos que dentro de lo habitual. A esas alturas ya había pelado bastante yuca así que la teoría y práctica la tenía y fui rápida también ahí. Cargarla sobre mi cabeza hasta la quebrada y de ésta hasta la casa fue duro y doloroso, pero también lo logré sin llegar a tocar el suelo ni una sola vez. Cargué agua, aticé el fuego y coloqué mi olla. Esperé a que la yuca estuviera blanda para ir retirándole un poco de agua y sacar algunas de ellas para luego masticarlas. Rallé camote para acompañar a las yucas que debía masticar y luego echar sobre la olla. Con ayuda de un mazo de madera afortunadamente liviano, *pasana* (ver figura 18), procedí a amasar (*pasatërin*) la yuca que se encontraba dentro de la olla, labor, como dije, nada fácil debido al espesor de la yuca cocida y al calor que desprende la misma olla donde ésta se encuentra²³⁹. Y cuando estaba más o menos molida, llegó el verdadero momento que condujo a mi fin, el mascar. Cogí un poco de la yuca que había sacado previamente de la olla y la metí en mi boca. Siguiendo los consejos de mis enseñantes debía masticar hasta lograr que la masa se hiciera líquida y justo en este momento escupirla sobre la olla. Pero llegado este momento, por más que quería, el líquido penetraba en mi cuerpo, lo tragaba casi sin darme cuenta. Mi torpeza provocaba tanta risa entre las mujeres shawi que, poco a poco, la casa se fue llenando de comadres y cuñadas que querían ver cómo mascaba la gringa. Aunque la gringa no mascaba, simplemente comía. ¿Qué debía hacer para no ingerir el líquido de la yuca? Colocarlo en mis carrillos y expulsarlo en el momento preciso. Sencillo. Y, sin embargo, incluso cuando logré expulsar un par de bocados sin tragármelos, no conseguí hacerlo. Así que mi barriga se llenó de yuca y me torné en un "cuerpo de algodón", definición que vendría como anillo al dedo para definir estos cuerpos mantenidos casi en exclusividad con masato²⁴⁰. ¿Qué suerte corrió mi contrincante en la tarea? Margarita, este era su nombre, a pesar de que no es shawi, sí es "de selva", así que en su ciudad, más de una vez, ya había preparado masato. También en la comunidad, aunque la mayoría de las veces ayudada por sus comadres. Ese día Margarita también fue ayudada. Mascó, algo mejor que yo, hay que decirlo, y mostró un gran empeño por lograr un masato fuerte a la altura de su esposo.

²³⁹ Hasta que el territorio shawi se plagó de ollas de aluminio y de tazones de plástico, el proceso de amasar la yuca se llevaba a cabo usando un batán tallado en madera (*nanpi*) y con ayuda de una batea de piedra ondulada. Hoy, el batán es una pieza de adorno en casi todas las casas, aunque muchas mujeres se ven obligadas a seguir usándolo sobre todo para hacer el masato de pijuayo (*Bactris gasipaes*) o para amasar el maíz para la chica si no disponen de nadie que les preste una máquina de moler.

²⁴⁰ Y no sólo, pues como ya vimos, la palabra *yo'namën*, barriga, contiene a su vez la palabra *yo'nan*, que significa precisamente, bola de algodón. (Ver esta relación en el capítulo 7, "Hacerse mujer, ser *sanapi*").

Hizo de anfitriona en su casa donde se llevó a cabo todo el evento y citó para al día siguiente a todo el mundo para proceder a la cata de los masatos gringos. Ambas procedimos a servir nuestros masatos en un ambiente discernido y casi me atrevería a decir que festivo. Yo anunciaba que, en realidad, mi masato, no había salido de mí, y me hacían contar una y otra vez la tan graciosa experiencia, para ellos, sobre mi masticación. Nadie dijo nada sobre el masato de Margarita que sirvió al tiempo que el mío. Nadie salvo su esposo que tras el circo, volvió a ausentarse de casa para seguir tomando el masato de sus comadres shawi. Este hecho era algo realmente insultante para su esposa. Pero tanto o más lo era para él que debía admitir ante todo el mundo que el masato de su esposa no era conforme a como debía ser. ¿Por qué? En todos los hogares donde he vivido y alguna mujer no shawi era la encargada de hacer el masato, pasaba lo mismo. Lo que me llevaba instintivamente, cómo no, a pensar que para los shawi, sólo el masato de sus mujeres, era masato de verdad. Ahora bien, ¿era una cuestión simplemente de *nacer* shawi? Es decir, ¿podría yo llegar a hacer alguna vez un masato igual que el de una mujer shawi? Creo que la respuesta de un shawi, sería: “puedes, claro, pero no, nunca va a ser igual. Las mujeres shawi saben, ellas saben cómo hacer, cómo nos gusta tomar. Sale de ellas, no más”. Sale de ellas. Esta quizás es la cuestión. Ni mi masato ni el de Margarita, salían de nosotros con el mismo sentido que entienden los shawi que sale de sus mujeres. El masato de las mujeres shawi es algo más que un mero líquido logrado a través de su fermentación. Es la parte sustancial de ellas que se entrega a una sociedad que gira fundamentalmente en torno a sus valores, a lo que ella es, posee y da. Y el mejor ejemplo de que nuestro masato no era conforme a como tenía que ser, era precisamente nuestra exhibición.

Ya hemos citado en muchas ocasiones el ritual femenino de la pubertad. Así que no es un secreto que muchas de las cualidades que logra la mujer, necesarias para su vida posterior, las debe conseguir aquí. Veremos cómo en el capítulo 7. Entre estas cualidades, no se encuentra de manera expresa, curiosamente, la habilidad para masticar y no ingerir la yuca, labor esencial para la transformación en masato. Pero esto es algo que una chica viene haciendo desde prácticamente sus ocho o nueve años, y cuando se halla ya ante la opción de tener que hacer ella misma su masato, es decir, después de su primera menstruación, lo que hace no es sino hacer lo que viene haciendo desde entonces, algo tan metido en ella para lo que no necesita ninguna instrucción de más.

En el proceso de masticación, la mujer insufla al masato su ser. Y este ser, lo que es (y será), tiene mucho que ver con cuanto sucede durante ese tiempo de reclusión que vive al ver su primera menstruación. Durante este tiempo, esencialmente, se le trata de desviar, de proteger, de atraer hacia el espacio doméstico arrancándola casi del mundo exterior. Pues el mayor peligro sobre ella entonces, es que pueda ser raptada. Todos los raptos de mujeres proceden igual: la mujer ve a los

animales como ve a alguno de sus familiares, a su padre, a su madre, a sus hermanos y les sigue pensando que son ellos. Cuando hace esto, sin miedo, se convierte y vive como ellos. Es la familia la que en ausencia de la hija entiende lo que ha pasado. Consideran que su hija ha enloquecido y van a su encuentro. Al hallarla, le encuentran igual que animal (o a los animales igual que a ella) e intentan devolverla a su hogar. No siempre se logra. Entonces, la mujer, se pierde para siempre en la selva. Este hecho, denota la relación de parentesco entre las mujeres y los animales. Ya hemos hablado de ello. Pero también explica que cuanto proceda de ella, sobre todo si son los hombres los encargados de recibirlo, debe tomarse con cierta cautela. Eso, o con la garantía de que ya ha sido tratado para evitar el daño a sus receptores. Pues bien, en el masticado de la yuca, la mujer pone absolutamente todo su ser en el masato; en ese elemento que sirve como base de la afectividad y de las relaciones sociales de la casa. Sin embargo, en su propio acto de masticar y no ingerir, ya está midiendo su desprendimiento. Algo que se completa empero en la misma invitación, al estar ésta medida y mediada por una serie de elementos que evitan, por decirlo así, el desbordamiento del desprendimiento de la mujer.

La joven que convirtió a la renovada *Përa* en cenizas, se acercó a ésta sin seguir las normas establecidas para ello. Y si esa joven que surgió de la tierra fuera vista como el fruto de los yucales que tras un tiempo vuelven al hogar materno para el bien, sin embargo, del conjunto, querría decir que fue el hecho de haberla tocado sin estar en condiciones para ello, lo que produjo la negatividad de la acción femenina. El fruto de la yuca no sólo necesita un tiempo para su madurez, no sólo exige una serie de cuidados y mimos mientras permanece en la tierra e incluso antes de que llegue a ésta, también exige una preparación en quien las tomará para su transformación y entrega. De ahí la necesidad de someterse, de proteger y de medir aquello que procede de la misma naturaleza femenina, la depositaria de ese poder ancestral por el cual da vida.

Oo'coa huëno'. Tomar masato

Hasta ahora, tal y como hemos presentado el proceso vital del masato, todo parece indicar que la mujer debe poseer ciertas condiciones que son las que le permiten, finalmente, elaborar y servir su propio masato. Echemos la vista atrás. En la siembra hablamos de la importancia de que ésta se lleve a cabo en el seno de una unidad familiar; en el cultivo, del conocimiento y el uso de secretos para lograr un mejor rendimiento del yucal; en la recolección, notablemente, ya se impone la necesidad de que quien extrae la yuca esté en condiciones de poder hacer masato y, siguiendo lo dicho en los pasos anteriores, quien extrae la yuca para hacer masato es porque al menos se encuentra en la condición de poderlo servir. Es decir, ha pasado de ser una joven señorita a ser una auténtica mujer.

Sólo en este estado es posible el masticado, la metáfora más perfecta del desprendimiento femenino (mastica pero no ingiere) y de su entrega a la sociedad. Pero falta aún por ver lo más importante, quizás, sus modos de servir, recibir y agradecer lo servido.

Mine y A'siantë. Garantes de un buen masato. Uno de los elementos imprescindibles para que una mujer pueda proceder a la invitación de su propio masato es, sin duda, poseer recipientes donde servirlos, las conocidas como *mine* o mocahuas. El segundo, menos imprescindible hoy en día aunque no por ello menos valorado, es la *a'siantë* o pampanilla (ver figura 14). Ambos son, como decimos aquí, garantes de un buen masato, aunque no suficientes para sellar su calidad por lo alto. Por lo general, cuando una joven shawi se inicia en el mundo del masato, se sirve de los recipientes fabricados por su madre, muchos de ellos, seguramente, hechos con su ayuda. Al vivir sus primeros años como mujer dentro de su hogar, sin posibilidad ni necesidad de haber fabricado ella misma los suyos, usará entonces los de su madre. No obstante, hoy en día, son muy pocas las mujeres que siguen fabricando sus mocahuas de greda como siempre se hizo tradicionalmente. Frágiles y laboriosas de hacer, han sido suplantadas por recipientes de plásticos, tazones, que adquieren sin problema en los mercados de la ciudad. El masato aquí servido, dicen, no sabe igual. Y siempre que una mujer posee mocahuas las muestra con orgullo sabiendo que su masato será así mejor y más valorado. Para los hombres, tomar un masato en *minë*, es la manera ideal de tomarlo²⁴¹.

²⁴¹ Obsérvese, que en su mano derecha porta una mocahua o *minë*, y en su mano izquierda uno de los típicos tazones de plástico que han suplantado a la primera. En esta fotografía pueden verse también los adornos de las mujeres en su cabeza, sus manos y rostros pintados, su camisa o *coton* que les permite lucir su barriga (*yo'namën*) y sus pampanillas rojas (atadas con pretinas), las usadas para el ofrecimiento del masato.

Figura 19. Nelly sirviendo masato



Figura 20. Mujer shawi nos ofrece masato



Las mocahuas de cerámica o *minë* están decoradas en sus bordes con diversos motivos²⁴². Motivos que representan, según las mujeres, los picos de los cerros, sus pechos, las huellas de las aves, curvas de los ríos. Y en su interior, como ya adelantamos, un punto negro que simboliza el sexo femenino. Cada mujer reconoce sus propias mocahuas gracias a su decoración. Y especialmente en las fiestas, cuando corre más que nunca el masato por entre las manos de los invitados, las mujeres las siguen sin perderlas de vista sabiendo cada una cuál le pertenece, e incluso, cuál es perteneciente a quién. Con respecto las pampanillas decir que en los últimos años ha venido ocurriendo con ellas lo mismo que con las mocahuas: han sido suplantadas por cómodas faldas, fáciles de lavar, secar y adquirir en los mercados locales (ver figura 10). Sin embargo, la idea de que cada mujer debe tener si quiera una pampanilla, la que se realiza con el algodón que es hilado durante su periodo de reclusión con la primera menstruación, sigue estando aún bastante latente entre los shawi (ver capítulo 7). Que una mujer vista con pampanilla y *coton*, como denominan a la camisa tradicional, es un ejemplo de “autenticidad” pero también de respeto hacia los demás y hacia su misma condición de mujer shawi (ver figuras 19 y 20). No hay nada que se valore más entre los hombres que el hecho de ver cómo una mujer muda su pampanilla para servirles el masato en un tazón de cerámica. Tradicionalmente, las mujeres shawi, poseían, todavía muchas las poseen, al menos dos pampanillas, una de color oscuro, marrón, otra de color rojo. Esta última es puesta sobre la anterior para servir el masato. Es lo que se reconoce en castellano con la expresión “mudarse la pampanilla”, *pa’huararin* en *canponan*, ponerse la pampanilla roja para servir masato. Además, en las fiestas, muchas mujeres lucen una tercera pampanilla de color amarillo. Cruzada sobre su pecho, donde suelen llevar cargados a sus bebés o simplemente resguardadas sus manos, las mudan sobre la roja misma para servir el masato. En los bailes, las usan para recoger sus brazos en ellas y bailar en círculos en torno al grupo de hombres que entona la música tradicional de cada momento.

²⁴² Hablamos de su proceso de elaboración en la nota 78.



Figura 21. Mujeres danzando con pampanillas rojas y amarillas

Las pampanillas y las mocahuas, por tanto, son los dos primeros elementos, necesarios pero como vemos, fácilmente suplantados, del ceremonial del masato. Es decir, del momento en el que el masato se vuelve bien compartido. Las pampanillas y las mocahuas permiten que el líquido elaborado por la mujer, la yuca transformada, llegue a los invitados de una manera particular y mediada, pues ambos elementos son símbolos no sólo de la mayoría de edad de la mujer, sino también de su condición como esposa, trabajadora, respetuosa con la tradición, y orgullosa de todo ello. Hay que decir que entre las mujeres shawi, el hecho mismo de vestir pampanillas y usar mocahuas, es algo digno también de elogio. Las mujeres más adultas instan a sus hijas a que, al menos en momentos de fiestas, se *vistan* y pinten sus rostros y manos para servir el masato. Les animan a que fabriquen sus propias mocahuas para ofrecer el mejor masato a su esposo e invitados y para mostrar así su valía como mujer y su fuerza en su trabajo. En el día a día, sin embargo, las jóvenes, ven en las pampanillas más un engorro que un signo de belleza y altivez femenina. Aunque aceptan la autenticidad que el conjunto tradicional ofrece a la mujer y lo mucho que ello les hace valer, principalmente, frente a los hombres y la población anciana.

Dejando atrás la vestimenta y los útiles, pasaremos a hablar sobre las reglas que rigen este mismo momento, reglas que pueden considerarse universales para todas y todos los hogares shawi. El

masato, no lo olvidemos, desempeña un papel fundamental en las relaciones sociales del grupo, por eso es importante medir su invitación y comportar su toma y su agradecimiento. Los términos en los que estos se den, serán cruciales para el bien de todos. Una de las máximas de la vida social shawi es pasear y visitar a sus parientes. Y en la mayoría de los casos, se hace no por cuestiones específicas sino, simplemente, por generar y disfrutar conversaciones en torno a un buen tazón de masato. *Hay que pasear*, me decían siempre insistentemente. Por eso, es raro que una casa no reciba visita a lo largo del día, principalmente por las tarde, cuando se ha dado por finalizada la jornada de trabajo, jóvenes y niños han tomado su baño y sólo algunos aguardan a hacerlo antes de prepararse definitivamente para meterse en los mosquiteros²⁴³. Durante estas horas es cuando más se frecuentan las casas, aunque las primeras horas de la mañana, antes de irse a la huerta, sean también de mucho movimiento para las ollas de masato. En cualquier caso, entre parientes, las visitas siempre son bien recibidas. Y cuando no es así, cuando las visitas son ajenas, también, pues todo shawi sabe bien cuándo debe o puede hacer acto de presencia en una vivienda. De modo que, si acercándose a una casa, nota la ausencia del hombre o de los hombres de la misma, sigue su camino sin hacer ademán de entrar. Y sólo cuando desde dentro alguien llama su atención, procede a cruzar la puerta que le adentra en la vivienda. Entonces, es invitado a sentarse y espera que a sus manos llegue el primer tazón de masato, sólo fluirá la conversación el tiempo que quien procede a la invitación lo vea necesario. Si no hubiera masato, muy probablemente el huésped hubiera sido informado de ello con cierto aire de pesadumbre por parte de quien lanza el enunciado, pero quitándole importancia al asunto, el huésped seguirá su camino obviando sin más la falta de invitación. Ni que decir cabe, claro, que esta situación de prudencia se da especialmente cuando se trata de gentes ajenas al círculo parental de la pareja, es decir, cuando no son, de la mujer, ni sus hermanos o padres, o por supuesto, hermanas, cuñadas e incluso ciertas comadres, pues por lo habitual, para ellos, las puertas de las viviendas siempre están abiertas, haya o no, masato. Hay por tanto, una diferenciación entre la invitación y la toma parental, por llamarla así, y la toma entre gentes ajenas, así como las tomas e invitaciones que se llevan a cabo, por ejemplo, en los viajes, en las mingas, en los trabajos comunales o en las fiestas, las más especiales, sin duda, de entre todas ellas. Aunque, sin embargo, en todas se repitan ciertos gestos que nos permitan hablar de la toma de masato como de un perfecto ritual, como por ejemplo, el chapeado, la limpieza de la mocahua, su entrega, su recogida, el

²⁴³ El momento del baño, para quienes hemos pasado largo tiempo en la selva, es el más agradable y esperado de todo el día. Jóvenes y no tan jóvenes se reúnen en las quebradas antes de la caída del sol. Muchas mujeres aprovechan para lavar sus propias ropas y dejarlas listas para el día posterior. Es común, sin embargo, que muchos matrimonios esperen a que caiga la noche para ir a bañarse. Lo hacen en pareja, en un momento de suma intimidad que antecede la entrada en sus mosquiteros. Al amanecer, de la misma manera, antes de que salga el sol vuelven a repetir el ritual en un agua helada y un ambiente de niebla y frío idóneo para verse recompensado después con un buen tazón de masato caliente.

lenguaje usado para ello, los inicios *conversatorios* y preámbulos de las tomas, las posturas de huéspedes y anfitriones.

Antes de pasar a analizar uno a uno cada momento de este, sin duda, particular y central ritual shawi, quisiera decir algo brevemente sobre los lugares dónde se llevan a cabo las tomas de masato. También, algún detalle más sobre los diferentes momentos del día en el que se efectúan las invitaciones, los invitados y los que rehúsan a tomarlo. Empecemos por los espacios. Los shawi parecen mostrar un tipo especial de preferencia por el masato de sus casas, de sus esposas o madres. Sin embargo, cualquier lugar, dentro de su territorio, es bueno para su toma. Incluidos, por supuesto, los bordes de una canoa, el monte adentro, las quebradas, caminando por trochas, en las huertas. Pero no pensemos que esto equivale a algún desequilibrio o falta de orden en su toma. De ninguna manera. La toma del masato siempre exige un orden espacial, es decir, debe hacerse siguiendo un esquema dentro del conjunto de quienes van a tomarlo, hombres a un lado, mujeres a otro, y un orden, si se quiere, temporal o de turno, primero el esposo, los hombres parientes, después el resto y finalmente las mujeres. Siempre es importante, además, tener agua cerca, otro detalle, si se quiere, con respecto al espacio donde tomarlo. Circunscribiendo la toma de masato al ámbito familiar, es decir, excluyendo las tomas que se realizan en los viajes, en las mingas o cuando los hombres salen a cazar, la cocina es el lugar predilecto cuando se hace en familia. Aquí, rodeados de las ollas y en torno al fuego de la mujer, las familias toman al amanecer, en conjunto, ese primer masato caliente del que hablamos; lo hacen también durante el resto del día siempre que no haya visitas, en las noches justo antes de meterse en el mosquitero, y, las mujeres, siempre, habiendo o no visitas. En efecto, la cocina es el lugar donde las mujeres pasan la mayor parte del tiempo que disfrutan en sus viviendas, el sitio donde elaboran su masato y también donde lo toman y lo sirven en familia (sin visitas) a sus cuñadas, hermanas o comadres cercanas, siempre dentro del círculo parental más próximo. En estas reuniones de mujeres, cuando hay varias en edad de servir, se pasan las mocahuas unas a otras; se hacen invitaciones constantes entre ellas, ríen, bromean, hablan de sus chacras, de sus esposos, de sus vidas, y chismorrear, según los hombres, razón por la cual a los esposos no les gusta que sus mujeres anden tomando masato fuera de sus casas. Pero cuando hay visitas, decimos, los miembros de una familia se dispersan. El hombre pasa al espacio destinado a recibir a los huéspedes y la mujer y sus hijas quedan en la cocina. Desde ahí esperan pacientes el momento oportuno para salir a servir a los invitados, un momento que es valorado por lo general por ellas mismas, aunque en ciertas ocasiones deba ser exigido por el propio marido. Las mujeres, son quienes mandan en su masato, quienes deciden invitarlo o no, no cabe duda, aunque si la invitación se demora, el marido solicita a la mujer que salga a invitar a su huésped, lo que no sólo le hace quedar a

él en una mala posición frente a su invitado, sino también al invitado mismo, quién por razones obvia se siente despreciado. Esta especie de conflicto es bastante común en las familias shawi, hay que decirlo, y aunque la mujer ceda siempre a invitar al huésped de su esposo delante de él, la cosa no queda ahí sin más problema. Es probable que el próximo castigo lo reciba el marido viéndose privado de ser servido masato, comida u otra serie de placeres algo más íntimos²⁴⁴. Resumiendo entonces, si nos encontramos formando parte de una familia, la toma de masato se llevará a cabo generalmente en la cocina de la casa, no así, repetimos, cuando hay visitas, momento en el que nos vemos desplazados cada uno a nuestro lugar, mujeres a un lado, hombres a otros, huéspedes e invitados cada uno por su lado.

Otros lugares donde se procede a la toma de masato son, como dijimos, las huertas o las casas comunales, en éstas, principalmente durante la celebración de las fiestas o en las mismas reuniones, donde los hombres solicitan a sus esposas que colaboren con un poco de masato para compartir en las horas que dure el encuentro. A las huertas, ciertamente, no se va sin masato. Bien sea en un trabajo de minga o bien sea en solitario. El masato es lo que da la fuerza para el trabajo. La mujer porta su masato en una pequeña olla, generalmente, la masa ya mezclada con el agua, lista simplemente para ser chapeada y servirla. Seguido veremos en qué consiste el *chapeado*. Sentados en cualquier lugar de la huerta, el masato sirve para reponer fuerzas, para encontrar a los trabajadores en torno a un círculo y despertar conversaciones durante lo que dure la toma de un par de tazones. Durante las mingas, esta invitación es esencial. Pues los invitados a trabajar esperan ansiosos la recompensa de los anfitriones por su trabajo. El masato no debe faltar jamás en una minga. Aunque deba ir acompañado también de algo de comida. Esas son las buenas mingas. Dentro o fuera de la huerta, la mujer sigue los mismos pasos para servir el masato. Porta sus mocahuas y su agua si fuera necesario. Lava sus manos, sirve primero a su esposo, luego al resto según el orden de parentesco. Finalizado el masato, ya se puede volver a casa. No hay más esfuerzo que valga.

²⁴⁴ La actitud de la mujer a la hora de negarse a servir masato, va dirigida más a castigar a su esposo que al invitado de éste. Principalmente, resulta cuando el hombre pasa mucho tiempo fuera de la casa o no aporta alimentos a la mujer con qué alimentar a sus hijos. Entonces, la mujer, amargada, castiga a su esposo sin masato.



Figura 22. Padre ofrece masato de *sachapapa* a su hijo en el trayecto de un viaje

Durante las fiestas las invitaciones son algo más particular. Entre otras cosas porque no se hacen en un ámbito estrictamente familiar, sino en un plano más abierto a toda la comunidad. Normalmente, en las fiestas, cada mujer - además de la esposa del mayordomo²⁴⁵, que es sobre quien recae la mayor responsabilidad - aporta su masato. En estas ocasiones no se sirve de manera individual, en mocahuas grandes, sino en pequeños *pates*²⁴⁶ o mocahuas pequeñas especiales para estas circunstancias. La mujer va recogiendo de su propia mocahua el masato que el invitado, hombre o mujer, debe beberse de un solo trago. Así, la cantidad que se toma fluye más rápido, y todas las mujeres tienen la oportunidad de dar a probar su masato. La disposición espacial de los invitados en las fiestas sigue siendo la misma, hombres a un lado, mujeres a otro; niños junto a sus madres y jóvenes junto a sus padres o parientes más cercanos. Recordemos que los niños no reciben masato directamente, sin embargo, son una fuente de alivio para muchos que les invitan de sus propios tazones engañando así un poco la desmedida cantidad que entra en su cuerpo. Además de a los niños, es bastante normal evitar la invitación sin estar seguro de que se toma, a extraños o mestizos. Los shawi valoran sobremanera que la gente de “afuera” tome su masato, pero al tiempo entienden que nuestros cuerpos no están preparados para ello, que “no sabemos tomar” como shawi, y siempre son respetuosos y cordiales a la hora de invitarte e incluso de recibir un rechazo por su masato. Aceptar de manera abierta el masato de una mujer, sin embargo, es un motivo de orgullo y de respeto hacia ellas. Más aún si nuestro gesto es más que aprobatorio con una señal de que su masato es fuerte. Esto significa que el trabajo de la mujer es conforme. Pues un masato, sobre todo

²⁴⁵ Los mayordomos son los encargados de hacer pasar la fiesta. Ver nota 152 y, más adelante, la 420 .

²⁴⁶ Calabazas tratadas para servir el masato o sacar el agua de las ollas.

en fiestas, siempre debe ser fuerte. Durante las fiestas, se da una situación bastante particular que no se da en ningún otro momento con respecto al masato: un intercambio de papeles. Un intercambio a medias, digamos. Pues durante las fiestas, siempre hay un momento en el que son los hombres y no las mujeres, las que proceden a entregar las mocahuas a los invitados. Eso sí, habiendo recibido ellos mismos de manos de sus mujeres, las mocahuas completas. Pero, en cualquier caso, este intercambio sólo se ve en las fiestas, donde, repito, los mayordomos, en un momento determinado de las mismas proceden a la entrega de grandes mocahuas a los hombres, empezando por las autoridades presentes en el lugar de la celebración. Finalmente, decir que hay entre los shawi, empero, jóvenes que dicen “no saber tomar masato”. Que sus madres les defienden argumentando que desde pequeños lo rechazaron a pesar de que ellas hicieron todo lo posible para que lo tomaran. Son los mínimos, ciertamente, pero por lo general se les entiende un ser particular, distinto, motivado quizás por alguna actitud de su madre durante el embarazo, o de su padre posteriormente, que ha motivado su condición de no bebedor. En ocasiones, son los jóvenes que han salido a la ciudad a estudiar los que más reticentes se muestran a tomar masato.

Figura 23. Hombre shawi invita a masato en fiestas



Localizados los espacios donde uno puede hacerse con un tazón de masato, faltaría saber cómo éste llega a nuestras manos, es decir, conocer el comportamiento primero, de la que sirve, segundo, del que recibe y, por último, del que “garantiza” ese intercambio. Veamos. Estando en un entorno shawi, dentro o fuera de sus comunidades, no hace falta esperar mucho tiempo para ser invitados a

sentarnos y a tomar un masato. Con un simple gesto de *codo empinado*, sabremos que estamos siendo llamados a hacerlo. Aunque en la mayoría de los casos es el hombre el que procede a invitar al huésped a que tome asiento en su casa, son las mujeres, la madre de la casa o en su defecto alguna de las jóvenes adultas, las encargadas de confirmarnos nuestro buen recibimiento. Las mujeres, si así lo consideran, nos mostrarán su beneplácito con la invitación de su marido, se dirigirán a nuestra persona repitiendo las palabras de su esposo diciéndonos, “*siéntense hermanos, ahí no más, vamos siquiera a tomar masato*”. El “si quiera”, por cierto, es algo que siempre está presente en cualquier invitación shawi, reseñando con ello la pobreza que pueda sugerirnos su invitación. De comida o de masato, porque incluso cuando éste va acompañado de algo de comida, - es, por tanto, un buen banquete - aparece el “siquiera”, como si nunca se quisiera denotar que se posee demasiado o al menos suficiente.

Sentados cada uno en nuestra parte de la casa esperaremos a ser servidos. La mujer abre la olla del agua, lava sus tazones y con ella, dejando resbalar el agua, sus propias manos. Acto seguido, con un colador coge la masa de masato de otra de las ollas. Lo mezcla con el agua en la mocahua y cerrando cuidadosamente de nuevo la olla, procede al conocido como *chapeado*, o lo que es lo mismo, sacar el *afrecho* del masato retirando las fibras que han podido quedar a la hora del amasado para que el masato adquiera un aspecto limpio, libre de cualquier insecto, fibra, etc. Este momento es especialmente importante. Porque la mezcla logra finalmente una textura y también una sensación de graduación mayor o menor al añadirle más o menos agua a un líquido que debe mostrarse uniforme, sin nada que impida, si se desea, beberlo de un único golpe. En muchas ocasiones, la presencia de fibras en el masato es interpretado por los invitados como una falta de interés de la mujer a la hora de ofrecerles su masato; también como signos de enemistad e incluso como virotes enmascarados de algunos brujos. Por ello, es normal ver que muchos hombres devuelvan a las mujeres sus masatos o les soliciten que vuelvan a chapearlos bien. Y nadie se sorprende viendo escupir o retirando del tazón con los propios dedos, aunque de una manera siempre delicada, estas fibras que pueden llegar a ser tan peligrosas según los shawi.

Frente a un tazón, podremos tomar varias opciones. Rechazarlo si no es el primero y consideramos que ya hemos tomado suficiente, recibirlo y seguir tomando o invitarle a la misma mujer que nos lo ofrece que ella misma lo deguste con nosotros. Ello no nos quitará de seguir tomando. Porque cuando la mujer haya terminado con el tazón que nosotros mismos le hemos invitado, nos lo hará saber. Y con un gesto de aprobación, nos devolverá el tazón que nos corresponde. Para los shawi, como para muchos otros grupos amazónicos, no hay uno sin dos. Y esto, no sólo es una máxima de alimentación, sino también de buen recibimiento y agrado a la hora

de tomar. El tercero, y por supuesto los que vengan detrás de éste, ya son parte de nuestra capacidad para tomar y cómo no, de la calidad, la cualidad y el don de la dueña para hacer y servir su masato.

Volvamos un momento atrás y fijémonos en las acciones que realiza la mujer desde el momento en que sumerge su mano en la olla donde se encuentra el masato y hasta que éste llega hasta las nuestras. En primer lugar, siempre, invariablemente, lava sus manos al tiempo que lava el tazón donde va a servirlo. Luego, abriendo la olla donde éste se encuentra, recoge con sumo cuidado con ese cernidor elaborado de una calabaza agujereada, el *pate* (*pa'chi*) la masa que mezclará con sus manos hasta lograr la textura deseada para ser entregada²⁴⁷. Este gesto, es el conocido como *chapeado*, y es, quizás, el momento más importante del ciclo del masato después del masticado de la yuca. Pues en él se procede a la limpia de cualquier fibra que haya quedado en la masa después del amasado, además de darle consistencia, o más o menos firmeza a un líquido que según este mismo *chapeado*, puede tomar no sólo una textura u otra, sino también un color diferente y, por supuesto, un sabor más o menos fuerte o aguado. Con sumo cuidado pues, la mujer exprime con sus manos cada pequeño trozo de masa de masato que halle en él, procurando, repito, una textura “perfecta” que pueda ser disfrutada por los huéspedes sin necesidad de estar retirando de la boca las pequeñas fibras de yuca que quedan en la masa. Esto es algo que aprecian y valoran muchos los hombres pero también las mismas mujeres, quienes siguen el trabajo de la anfitriona con lupa fijándose en cada uno de sus pasos, analizando no sólo la calidad del líquido que les es ofrecido sino también los gestos que conducen a la consecución de lo invitado. Podríamos decir entonces, que éstas son las cualidades del perfecto masato. Tras el *chapeado* la mujer se acerca a los invitados. En primer lugar sirve a su esposo, seguidamente al resto de hombres de la casa y, por último, a las mujeres. Siempre será así. Si en su camino la mujer es invitada a tomar de su propio masato, repetimos, deberá hacerlo en todas y cada una de las ocasiones. Pues de otra manera, estaría mezquinando su propio trabajo. Y así, con una expresión sencilla, “toma tú” (*Oo'ocoa quëma*), se da inicio a un intercambio bien importante y particular con la mujer que nos sirve el masato. Por ello, este gesto, no es del todo banal, y tiene, dentro de la sociedad shawi, muchas y variadas lecturas. Más si quien se lo pide a la mujer es un hombre. Pues es usado, entre jóvenes sobre todo, como gestos que buscan llamar la atención del contrario, una especie de flirteo, si se quiere, que pone a prueba la cualidad de la mujer para tomar masato, su propio masato, pero también su disposición a compartirlo con aquel que se lo está pidiendo en ese momento. Es habitual, sin embargo, que los hombres lo hagan con sus mujeres casadas, pues a menos que en el hogar haya una joven en edad de servir, tendrán que tomar por separado. Y también entre las propias mujeres, pues es la única manera de que la dueña del masato

²⁴⁷ Al masato fermentado que se guarda en la olla se le denomina *mayoro'* y al afrecho del mismo, *pi'pira*.

pueda participar ella también del líquido que ha preparado. Terminado nuestro tazón, se lo devolveremos a su dueña. Y si hemos llegado a nuestro máximo, un simple gesto tocando nuestras barrigas, servirá para retirarnos y despedirnos hasta el siguiente encuentro.

Las tomas de masato siempre están envueltas en un halo de bienestar y alegría, más aún si son entre parientes, dentro de un hogar. Aunque una simple frase basta para llamar la atención de gentes de fuera, de compadres o conocidos de la comunidad para hacer aún más grande la fiesta. *Cai, oo'coa huenö*, “hermana, vamos a tomar masato”, se escucha con frecuencia. Y desde fuera, recibida la información, uno comienza a hacerse un tanto el remolón, como diríamos aquí, aunque de nada le sirve si los anfitriones de la casa están dispuestos a hacerle pasar y a que compartan con ellos las seguras gracias que rodean el momento. El hombre de la casa, recibe a los huéspedes invitándoles a sentarse en los espacios destinados para ello, limpiando prudentemente incluso con su propia ropa los lugares donde toman asiento. Si son mujeres y parientes, es decir, cuñadas o comadres, muy probablemente accederán a la casa por la cocina, si es que ésta tuviera su propia puerta. Pero si no fuera así, lo harían junto a sus maridos, no sin antes escuchar de manera reiterada la invitación por parte de los dueños de la casa, del hombre, pero también de la mujer, la dueña del masato. Apoyada en el canto de la casa, una mujer desconocida para las mujeres de la casa, esperará sin acceder a ella hasta ser invitada expresamente a hacerlo. Entonces, se pondrá junto a su marido pero no sin mostrar cierto pudor y “vergüenza” al hallarse en un espacio que no es el adecuado para su posición como mujer, en el espacio de los hombres, y frente a las mujeres propias de la vivienda. No todo el mundo ni en todas las condiciones, empero, son invitados a sentarse y a servirse. Para empezar, como decimos, a menos que se trate de parientes muy cercanos (hermanos o hermanas y cuñadas) la mujer no invita a tomar masato a nadie a menos que se encuentre en presencia de su esposo. Es decir, una mujer, por lo general, cuando se trata de hombres que llegan a su casa, busca siempre evitar la invitación para que ésta no se de a solas. Incluso cuando se trata de cuñados, pues daría pie sin duda a chismes y enfrentamientos familiares. No así cuando se trata de mujeres, se entiende. Por ello, la mujer, busca siempre, a la hora de invitar, estar acompañada. Y si no es así, o bien esquivaba la visita o bien sirve un sólo masato, sin ofrecer conversación al visitante, sólo cortesía, para que éste, tomándolo se marche. Cuando está su esposo en casa o en su defecto su padre, o alguno de los hombres en edad adulta presentes en su hogar, el asunto cambia. Los visitantes entran alegres y bien recibidos. La conversación comienza siempre siguiendo los mismos parámetros: Saludos, buenos días, buenas tardes, “estoy viniendo”, “está bien, hermano, cuñado, compadre...”, “siéntate, no más, vamos a tomar”, “estoy viniendo, he venido”, “está bien, aquí estamos, siéntate vamos a tomar”. Y así hasta que la mujer o la hija, si ésta estuviera ya en edad de hacer su propio masato y servirlo, se

disponga a entregar en sus manos el fruto de su propio trabajo. Terminado el primer tazón de masato, los invitados se dirigen a la mujer directa o indirectamente para devolverle su mocahua. Si son parientes lo harán directamente objetándole que venga a recoger su mocahua. Si no lo son, harán un gesto dirigiéndose al esposo, quien espetará a su mujer para que venga a recoger su tazón. Las mujeres se hablan directamente entre ellas, sin necesidad de recurrir al hombre. Recogido el tazón, los hombres agradecen al esposo de la mujer la invitación. Las mujeres obvian este paso. Ellas no se ven obligadas a agradecer a su cuñada, comadre o a la que llaman de manera general “hermana”, sin tener ningún lazo de parentesco con ella. Un simple gesto de aprobación hacia su masato, basta. Este gesto de agradecimiento dirigido al hombre muestra, como ya dijimos en páginas anteriores, la importancia que tiene también para el hombre el propio masato. Su estatus y prestigio está en juego tanto o más que el de su esposa, y el hecho de que el agradecimiento vaya dirigido a él denota que el masato, finalmente, es un bien del conjunto, de la unidad familiar, del grupo que lo gestiona.

Para ir terminando nos quedaría decir algo sobre la importancia de los gestos y las palabras en el ámbito de la toma. En un momento en el que todo parece girar en torno a la bebida, las conversaciones y los gestos son esenciales para hacer de éstas algo con sentido. La mujer no mira a los ojos a sus invitados a la hora de servirles el masato. Recordemos que quien lo ofrece, quien los invita o convida (*amatërin*), mejor dicho, en realidad es el marido, ella sólo lo sirve (*o’shitërin*). Ni mira a sus ojos, ni se dirige a ellos directamente, sino de manera vaga y cuando no basta con su presencia para llamar la atención de a quien se sirve. Es importante que la mocahua se entregue limpia en sus bordes, es un símbolo de respeto hacia el invitado y de un masato bien servido. De igual manera, será valorado que los huéspedes beban con tranquilidad cuando así se lo piden, depositando si lo desean su mocahua en el suelo, respetando los tiempos, sabiendo levantarse a tiempo cuando se da por finalizado el encuentro. Esto final es algo que los shawi valoran mucho. Uno debe saber hasta cuándo puede permanecer bebiendo, lo debe notar en la actitud de los anfitriones, en la alegría de éstos, en la intensidad de las conversaciones, en la disposición de las mujeres a seguir bebiendo. Hasta dos tazones, lo hemos dicho ya varias veces, son válidos como cortesía. El tercero lo dará el buen ambiente, la fermentación por supuesto del masato, y el momento o las circunstancias en que éste se tome, fiestas, mingas, días de descanso, etc.

Noya cancan. La última condición del masato

A pesar de todo lo dicho hasta aquí, la condición esencial para que el masato fluya en las vidas de los shawi es que el cuerpo que lo toma se encuentre en condiciones de hacerlo. Y ello significa

básicamente estar sano. Es decir, no encontrarse dentro de las muchas y variadas situaciones en las que el shawi debe someterse a una dieta, donde lo primero que quitará de su vida será el masato fuerte, o lo que es lo mismo, cualquier masato que no sea expresamente preparado para él en su casa. En esta situación, el shawi, se presenta como *co noya cancan*, *caniopi*, *iqui cancan*, *co noya*, en definitiva, enfermo. La expresión *noya cancan*, como veremos en el capítulo 7, hace una referencia expresa a uno de los órganos corporales más importantes del shawi, el hígado (*cancan*). Decir *noya cancan* es decir, literalmente, que es está bien del hígado, esto es, feliz, contento. Siendo así, siempre es bienvenido el masato. En el caso contrario, éste será el primero en no poder entrar en el cuerpo.

Después de las reflexiones de las páginas anteriores, podemos entender entonces lo importante que resulta para un shawi sacar de su vida el masato. Porque con ello, no sólo retira el alimento base de su dieta sino también el elemento que le permite sentirse hombre, mujer, esposo, madre, cuñada, hermana, compadre, etc... La ausencia de masato en la vida de los shawi simboliza la muerte social de sus miembros. Y no sólo, como veremos en ese capítulo 7, también su descomposición y rotura como ser humano y como cuerpo. El hígado (*cancan*) es considerado el centro vital del cuerpo shawi; el masato el elemento vital que da forma a ese cuerpo. Si no funciona el hígado, uno está enfermo; si no hay masato, no hay ni siquiera uno. Si uno piensa, piensa que no tiene nada que tomar. Así que sin masato pues, tampoco hay pensamiento.

Tal y como empezamos diciendo al iniciar este apartado, el masato, como hemos intentado mostrar, copa por completo la vida social de los shawi. Es mucho más que un alimento y mucho más que el elemento que centra sus encuentros, es aquello que les da vida y les permite vivir siendo shawi. Para la mujer, para el hombre; el masato está presente en cada uno de los momentos esenciales de sus vidas. Siempre como motivo que posibilita la relación, el contacto, la conversación, los bienes compartidos. Uno puede tener suerte en el monte y alcanzar un venado. Pero si el banquete de éste no está precedido y cerrado con masato, no es banquete ni tan siquiera alimento para quien lo come. Igual las fiestas, donde mejor se ve la importancia que éste elemento tiene para los shawi. Puede haber comida, pero si no hay masato.... Sólo hay que ver, como muestran las fotos, la manera de disponerlo y de generar la fiesta en torno a esos interminables litros de masato. La mujer es la mano que logra el milagro; sin embargo, el masato no cumple su plena función sino no es compartido e invitado también por el hombre. Mucho hemos hablado de hecho de elaboraciones, invitaciones, ofrecimientos y servicios. Pero no olvidemos, la mujer elabora y sirve; el hombre invita, convida y recibe los agradecimientos.

SEGUNDA PARTE: GENEALOGÍA DE LA DOCILIDAD

- **Capítulo 4. Los shawi en la historia colonial**
- **Capítulo 5. Los shawi en su historia**

Capítulo 4. Los shawi en la historia colonial

- **Del contacto a la sumisión**
- **El comienzo de la era cristiana**
- **De la misión al patrón**

La tarea de recomposición histórica del grupo Cahuapana, como sucede para la mayoría de los pueblos amazónicos, es algo farragoso y difícil, una tarea que en muchas ocasiones se ha creído incluso fuera de lugar (Descola & Taylor 1993). Recordemos que hasta prácticamente los años '70, los amazónicos eran especies de mónadas culturales que se habían mantenido en el tiempo sin que éste y la *historia* afectaran a su sociedad. Pueblos que por considerárseles ajenos al conocimiento de un mundo distinto al suyo propio, se les eximía también de esa gran aventura que era la historia universal (Julou 200:14). Con los trabajos de Seignes, A.C. Taylor o P. Gow (ver bibliografía), entre otros, la cuestión de la historiografía amazónica encuentra un sitio dentro de la reflexión antropológica, abriéndonos a preguntas sobre si existen diferentes regímenes de historicidad, maneras diferentes de vivir la historia y/o de experimentarla. ¿Existen distintas maneras de conceptualizar pasados? ¿es la historia una materia homogénea o más bien debería hablarse de historiografías distintas, de maneras distintas de inscribirse en el flujo del tiempo? El estudio sobre la historia de los pueblos de la Amazonía pone en evidencia todas estas cuestiones.

A.C. Taylor dedica su texto *L'oublié des morts et la mémoire des meurtres* (1997), a tratar la cuestión de la memoria y de la historia en el caso de los jíbaros. Como el propio título recoge, Taylor resalta la idea de que la historia en tanto que conjunto de discursos y de prácticas es indisoluble al olvido. “La mémoire historique est sélective par définition”, dice, de tal forma que es en la manera de hacernos partícipes aquello que se ha voluntariamente olvidado, donde hay que mirar la verdadera postura jíbaro ante su pasado. Taylor dedica las páginas de su texto a desenmascarar esta práctica del olvido desde su posición de antropóloga; a la mirada (distinta) que tienen los nativos jíbaros hacia la *historia*, la historia contada, es decir, la de las noticias conocidas sobre su historia, esencialmente, la de su encuentro con los blancos. ¿Dónde se esconde la historiografía narrativa del encuentro entre los blancos y los nativos?

La historia de los shawi se ha leído siempre en línea con los procesos vividos en la región del alto Amazonas, de manera que pareciera que la suya fue, junto a la del resto de pueblos que conforman el área, la misma forma de enfrentarse y de construirse a lo largo de los años. Sin embargo, lo cierto es, que la historia de este pueblo es esencialmente una auténtica desconocida. Los datos sobre ellos son tan escasos que apenas si podemos situarlos antes de la llegada de los españoles; cuanto menos aún, responder a cómo se dieron sus alianzas y/o cómo asimilaron una nueva *alteridad* que se les abría a sus ojos desde lo más profundo de sus bosques. Las primeras noticias sobre los shawi (chayahuitas, cahuapanas, paranapurás) forman parte del compendio de documentos escritos sobre la Provincia de Maynas, relaciones de conquistas y descubrimientos llevados a cabo por españoles al este de los Andes, y notas de misioneros jesuitas que desde el 1638 y hasta el año de su expulsión, 1767,

permanecieron constantes en toda la región. En total, cientos de páginas que durante décadas se han traducido como la única historia de los pueblos nativos del alto Amazonas, a pesar de que apenas dedican espacio a hablarnos sobre las sociedades que en ellas se encuentran²⁴⁸. La mirada de estos misioneros impulsó, ya desde el siglo XVII, una percepción de los shawi como “cristianos viejos” (Chantre y Herrera 1901:281), y con ello, con una imagen retratada desde la óptica de la evangelización se solapó la que fuera su propia realidad histórica condicionando la lectura de la misma hasta prácticamente nuestros días. Identificados como “indios cristianos”, los shawi, serían asemejados a los indios modelos de las misiones de la antigua Provincia de Maynas, los jebero (shiwilu). Con ello, se les eximiría hasta casi el siglo XX, de la barbarie y el salvajismo propio de los denominados “infieles” o “gentiles”, y se les dotaría de una preferencia casi innata hacia las enseñanzas y el comportamiento cristiano.

Salvo esta adhesión cristiana, sin embargo, leyendo las noticias sobre Maynas, uno tiene la sensación de que no hay nada que haga a esta sociedad distinta a las otras tantas a las que se enfrentaron los españoles a su llegada a la selva. Tanto es así que, como reconoce Ronan Julou para el caso jebero, uno se permite pensar que las razones de que los shawi (como los jeberos) se decantaran por una alianza con los misioneros antes que enfrentarse a ellos o luchar por volver a su estado de gentilidad, no se encuentren en ningún tipo de especificidad cultural, sino más bien, en palabras de Joulu, “en las modalidades específicas de alianza que se dan entre los nativos y los misioneros jesuitas” (Ronan Julou, 2006:33; mi traducción). Ahora bien, mientras que para el caso jebero, como lo demuestran los trabajos de Julou, lo que fortaleció la alianza con los españoles fue la función de “brazo armado” que estos antiguos reductores de cabeza desempeñaron en su expansión frente a quienes consideraban sus enemigos confesos, los m, para el caso shawi, aquello que llevó a los nativos a abrirse antes los ojos de los misioneros y sobre todo a permanecer como almas mansas en sus reducciones, incluso hasta después de las expulsión de éstos, es algo que no ha llegado aún a ser considerado críticamente. Los shawi fueron inscritos como indios cristianos por los misioneros, y como tales, fueron considerados por los siguientes frentes foráneos, quienes vieron en su cristiandad una condición favorable para hacerles fieles peones. Sin preguntarse si quiera qué les llevó a mantenerse del lado de los misioneros, en qué consistía su fidelidad a la doctrina cristiana o por qué no eran las suyas, como eran las de tantos otros nativos, *almas salvajes inconstantes*²⁴⁹.

Los trabajos sobre los shawi apenas han tocado la cuestión sobre la construcción histórica de esta sociedad. Nancy Ochoa, que reconoce en su tesis esta problemática y la necesidad de avanzar sobre

²⁴⁸ Puede verse un análisis sobre las fuentes escritas de Maynas con bibliografía, en Cipolletti 1997: 94 ss.; Taylor 1986: 276 ss.

²⁴⁹ Viveiros de Castro 1993.

ella para darle sentido a la contemporaneidad del grupo, se queda en las puertas de hacerlo y, Aldo Fuentes, quien fuera el gran antropólogo de los shawi entre los años '80 y '90, dedicó sus mayores esfuerzos a fotografiar a una sociedad contemporánea que sigue siendo hoy en muchos aspectos, tan desconocida como lo era para él por entonces. La hermana María Dolores García, como dijimos, ha reunido material para completar ya ocho tomos sobre este pueblo. Un trabajo paciente y de incalculable valor pero que se presenta casi en estado puro, listo para someterlo a una dura reflexión. No obstante, entre los fondos de las obras de estos tres autores, siempre está patente el problema de la historia y del pasado del pueblo al que estudian. Aldo Fuentes, quizás, es el que mejor lo expresa y ejemplo de ello es *Historia y Etnicidad*, un pequeño texto publicado en el año 1989 que recogemos en la bibliografía. Con este texto, Fuentes, no sólo muestra que la historia del pueblo shawi es realmente un problema sin resolver, sino que la mejor manera para hablar de ella es hacerlo a partir del particular mundo de alteridades de esta sociedad, es decir, a partir de su sistema social y de relaciones. En su discurso, Fuentes, recoge los términos utilizados por los shawi para referirse a los diferentes grupos sociales y humanos a los que consideran dentro de su radio de *otredad*; los mestizos, los awajun, los vivientes del Parapapura, los del Cahuapanas, etc. Tanto conceptualmente como cuando interactúan con estos grupos, los shawi, tienden a enfatizar según qué características culturales como distintivas. Los rasgos que se enfatizan frente a un grupo no necesariamente coinciden con los que se emplean en la interacción con otro. De esta manera, resaltan frente a la población mestiza su sistema propio de reciprocidad, la facilidad para conseguir lo que uno necesita sin necesidad de que haya intereses creados de por medio, dinero; la destreza de sus hombres para cazar y la fortaleza de sus mujeres, no comparables en ningún caso a la flojera de los mestizos. Frente a quienes consideran su enemigo y más temida alteridad étnica, los awajun, los shawi resaltan sus prácticas salvajes, el rapto de mujeres, sus correrías por los cerros, la práctica descontrolada y usual de matar. Como vemos, todos ellos, caracteres candidatos a estar presentes en las primeras razones que llevaran a ahuyentarse a los shawi de sus territorios originales y a mover los lazos de una “alianza” entre éstos y los misioneros de Maynas. Pero, ¿cómo se construye este sistema social y de relaciones? ¿cuáles son los elementos que han ido afrontando y cómo, la sociedad shawi, hasta llegar a esto? Tal vez la reconstrucción histórica de la sociedad shawi dentro de esa historia de Maynas, su historia en nuestra historia, nos permita comprenderlo.

Del contacto a la “sumisión”

Esparcidos por la cara oeste de la Cordillera Cahuapana, en su vertiente hacia el río Mayo, los shawi, tuvieron noticias del avance español a través de indios de Moyobamba y de Lamas, quienes huyendo de la violencia desatada en las inmediaciones de estos enclaves, fueron adentrándose hacia unas tierras que son nombradas en las crónicas y notas misioneras como las Serranías de Chayabitas (Chantre y Herrera 1901:121). Estamos hablando de los años 1539 – 1540, fecha de la fundación española de la ciudad de Moyobamba. Sin embargo, probablemente, no del primer contacto con grupos shawi, ya que en 1538, Alonso de Mercadillo, fundador de la ciudad de Loja, reconoce haber cruzado unas tierras que llama “de Cahuapanas” en su travesía hacia El Dorado (Golob 1982:135). Este viaje abre la que será la ruta más asidua para las conquistas de españoles, la que seguirá ochenta años más tarde el primer gobernador de Maynas, Diego de Vaca, el mismo que afirmaría encontrar en 1621, en las proximidades de Nieva y del río Potro, a los primeros nombrados Chayabitas. De ahí, Parapapuras y Cavapanas, tardarían sólo un par de años en ser pacificados.

De Moyobamba al Huallaga. La nación de los Cavapanas y el Cerro Angaiza

Todo parece indicar que el primer frente de expansión española sobre los mainas²⁵⁰ se llevó a cabo desde la ciudad de Moyobamba, vía que pronto se desechó por la que se abrió gracias a la superación del famoso Pongo de Manseriche²⁵¹. Así que, en las montañas de Moyobamba debieron darse, entonces, los primeros encuentros entre españoles e indígenas shawi, los denominados Cavapanas, quienes supieron permanecer refugiados y en su gentilidad, según la jerga misionera, hasta el 1700, cuando los militares españoles toparon con ellos más por casualidad que por empeño (Chantre y Herrera 1901:312).

"A otra provincia, llamada Mullupampa, envió al Capitán Juan Pérez de Guevara que la conquistase, que poco antes la había descubierto él mismo, donde tuvo nuevas, este capitán, de otras tierras y regiones larguísimas que van a salir al oriente, entre los ríos que llaman Orellana, Marañón y el Río de la Plata, pero tierras de grandes montañas, lagos y ciénagas y pantanos, que casi es inhabitable, y los pocos indios que por allí viven son tan bestiales y

²⁵⁰ Los indios *mainas* (*maynas*) que dieron el nombre a la Misión de Maynas vivían en los ríos Morona y Pastaza, afluentes de la margen izquierda del río Marañón. A partir de 1638, el nombre se extendió también a todos los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes, confirmándose dicha definición del territorio por cédulas reales en 1682 y 1683 (Marzal 1984:14). Una vez que se consolidó la expansión portuguesa en el Amazonas, la Misión de Maynas fue replegándose hasta la desembocadura del río Yavarí, que se convirtió en la frontera entre España y Portugal (Marzal 1984: 14).

²⁵¹ Chantre y Herrera lo llama Pongo de Manzanique. (Chantre y Herrera 1901:45)

brutos, que no tienen religión ni urbanidad y se comen unos a otros y la región tan caliente que no les permite traer ropa y así andan en cueros"²⁵².

La fundación de Moyobamba se proclama según esto, en el año 1540 por Juan Pérez de Guevara, aunque un año antes, Alonso de Alvarado hubiera llegado ya a estas mismas tierras. Alvarado, empeñado en hacer suya la leyenda de *El Dorado*, logró llegar hasta la provincia de los Motilones, dando así con el caudaloso Huallaga. Pero las revueltas de los indios que le acompañaban, muchos de ellos traídos desde las tierras de altura, la dureza del terreno y, sobre todo, su deber de enfrentar a Almagro en la Guerra de las Salinas, lo llevaron a alejarse y desprenderse de su empeño de conquistar Moyobamba. Le dejó tal misión a su hermano, Hernando Alvarado. Pero no tuvo éste, sin embargo, el éxito esperado, y fue Juan Pérez de Guevara, su fiel capitán, el encargado de fundar, finalmente, la que se llamó primero Santiago de los Valles. A buen seguro, tanto Alonso de Alvarado como Pérez de Guevara, arrastraron consigo a muchos de esos indios brutales a los que Garcilaso de la Vega se refería en su texto. Indios como los Chachapuyas, los Mayorunas y los mismos Muyupampa, que una vez pacificados eran utilizados por los encomenderos como mano de obra que libraban sus tierras procurándoles a cambio nuevos alimentos y enseres con los cuales la vida en la selva parecería más fácil. Sin embargo, el trato dado por los españoles a los nativos lleva a éstos, desde los primeros momentos del contacto, a idear constantes huidas hacia las tierras de adentro, buscando con ello lugares de refugio y vías de escape rondando las tierras de aquellos que podían seguir aún manteniéndose, no se sabía por cuánto tiempo, ajenos a la amenaza extranjera²⁵³. Entre estos grupos, por las notas escritas de Chantre y Herrera, parecía encontrarse la denominada nación Cavapana.

“La nación Cavapana y Concha se mantuvo en su gentilidad esparcida por varias quebradas que corren á las espaldas de los cerros de Chayavitas, hasta juntarse con el río de la ciudad de Moyobamba. (...) Preveníanse de herramientas, venenos y vestidos de los indios que vivían en Moyobamba y en la ciudad de Lamas, y como veían el trato à su parecer duro que les daban los españoles y mestizos de estas ciudades, ocupándolos en el cultivo de sus campos y en el servicio continuo de sus casas, pareció poco apreciable á los Cavapanas el modo de vida

²⁵² Garcilaso de la Vega, "Historia General del Perú", Primera parte; Cap. XIX. Pág.308

²⁵³ A pesar de la presencia mediadora de los misioneros, desde el primer momento en el que se produjeron los contactos entre españoles e indígenas, se sucedieron las huidas de éstos hacia el interior de sus tierras. Las situaciones de injusticia y esclavitud les llevaban a abandonar a los encomenderos dejándoles en situaciones más que lastimosas, como señalará más tarde Figueroa refiriéndose en este caso a Borja: “Es, sin duda, grave subsidio y penalidad para los vecinos (y no menos para los Padres) el estar expuestos á que les desamparen y se les huigan los indios, (anocheciendo muchas veces con encomienda y amaneciendo sin ella, despojados de herramientas, canoas y otras cosas, y sin tener quien los sustente y sirba)” (Francisco Figueroa, 1904 (1661): 23).

de sus amigos, y procuraban no dejarse ver ni dar señales por donde pudiesen ser descubiertos”²⁵⁴.

El lugar donde se sitúa a esta llamada nación Cavapana, es la cara opuesta de los Cerros - con mayúsculas - a los que miran hoy los actuales shawi, la Cordillera Cahuapana, donde según parece ya se encontraban los Chayabitas que daban nombre así a sus propias serranías. Allí está, entre otros, el famoso Cerro de la Paila donde se encuentra Cunpanama’ rodeado de oro (ver capítulo 5). Este primer dato está fechado en el 1691, más de un siglo después de que los españoles fundaran Moyobamba. El padre Gaspar Vidal localiza entonces a los Cavapanas en una quebrada que él denomina Tami-Zacu (Tamiayacu), de donde los traslada “como pienso del misionero, al río Angaíza y en sus cercanías, formaron su pueblo” (Chantre y Herrera 1901:300)²⁵⁵, en el Cerro Angaiza, situado en las cercanías del río Mayo. Este enclave es un lugar bastante presente en la tradición oral shawi. En él sitúan, efectivamente, al primero de sus pueblos del que partieron, huyendo de los españoles y guiados por un misionero los primeros habitantes de Cahuapanas. Pues de la mano de este mismo misionero, años después decidieron cruzar los cerros pero no quedarse en las serranías de los Chayabitas, sino seguir el curso del Cahuapanas para instalarse en las faldas medias del cerro. Ahora bien, ¿qué sabemos de Cavapanas y Chayabitas? Poco más de lo que aquí se nos dice: que mantenían relaciones de intercambio con la nación de los llamados Conchos, con los mismos indios del río Mayo y con los naturales de Moyobamba y Lamas, de origen andino y, por tanto, quechua hablantes²⁵⁶. Sabemos que, muy probablemente, gracias a ellos conocían la avanzada de los españoles y que, tal vez, la relación con los denominados Chayabitas de las serranías que quedaban a sus espaldas, no debía ser tan cordial del todo como para refugiarse junto a ellos, por lo que se prefirió vivir refugiados, *camuflados* según parece, hasta abrirse definitivamente a los misioneros españoles. También sabemos, que una vida sustentada principalmente en la caza y en la recolección de productos de la selva, exigiría sin duda el asentamiento en espacios no aglomerados. Razón por lo cual, los shawi, como muchos otros pueblos nativos cazadores, preferían desplazarse buscando espacios más despejados aunque más alejados quizás de sus asentamientos primitivos. Hay que decir que los Cavapanas se encontraban fuera de los límites de la jurisdicción de Borja. Moyobamba pertenecía a la jurisdicción de Lamas, lo que debió ayudarles, sin duda, a permanecer durante años en un estado de “limbo”, reclamados por unos y otros, aunque, en realidad, sin que nadie se hiciera

²⁵⁴ Chantre y Herrera 1901: 300.

²⁵⁵ Según esto, Angaiza sería también el lugar donde Gaspar de Vidal erigió la reducción de Concepción de Cahuapanas, que años después, como veremos, pasaría al otro lado de la cordillera.

²⁵⁶ Los nativos establecidos en Lamas, eran descendientes de los Pocras y los Hanan Chancas, los antiguos pobladores Wari de la ciudad de Huamanga, Ayacucho.

cargo de ellos ²⁵⁷. Tal vez por esto, Chantre y Herrera se refiera a los Cavapanas como gentes valientes (Chantre y Herrera 1901:231) en contraposición a quienes decidieron encararse con los españoles, como los aguanos y los barbudos que ocupaban las riberas del Huallaga, o como los mismos jeberos, a quienes consideran grandes guerreros y enemigos confesos de los mainas o los cocama²⁵⁸. Chantre y Herrera, destaca también de los antiguos shawi, las injurias que cometían arrancando fácilmente y sin reparo los árboles en que se criaba con abundancia la vainilla, uno de los pocos bienes que se les atribuye con especial vehemencia (Chantre y Herrera 1901:97), su uso del barbasco (Chantre y Herrera 1901: 106), su costumbre de pintar cuerpos y rostros, de portar, en el caso de las mujeres, “una especie de tonote que llaman pampanilla” (Chantre y Herrera 1901:65). Resalta el cronista su costumbre de tomar masato, así como una loca obsesión por la creencia en hechiceros y brujos. Aspectos todos ellos, en cualquier caso, que servían igualmente para referir a muchos otros indígenas, y que sólo parecen tomar un cariz específico para el shawi cuando van acompañados de la que sí es, sin duda, la característica más destacada para este pueblo, su *docilidad* y su fácil conversión al cristianismo. Como ejemplo, no sólo la gracia con la que se abrieron al padre Gaspar Vidal los Cavapanas, también la manera en la que lo harían los Paranapuris y Chayabitas ante el padre Raymundo de Santa Cruz. De ahí, las palabras del misionero:

“En materia de doctrina no era menester trabajar tanto con ellos, como sucede con otros, porque tomaban bien lo que se les enseñaba, y no querían que nadie les llebase el pie adelante en cosas de christianos. De que es buena prueba el que abiéndoles dicho el Padre la obligacion de la abstinencia de carne la Quaresma, siendo su ordinario sustento la montería que cazan con cerbatanas o veneno, arrimaron la Quaresma las cerbatanas, buscando solamente yerbas, frutas y pescado para passarla, aun de los que no estaban bautizados”.²⁵⁹

No entraremos a discutir aquí cuán cristiano era en realidad esta abstinencia de carne a la que aquí se alude para los nativos, más adelante volveremos a las misiones. Pero con esta referencia se pone de manifiesto que ese casi *innatismo* que se le otorgaba al shawi ante las prácticas cristianas, formaba parte más bien de un proceso de “integración”, que exigía, entre otras cosas, seguir los pasos de quienes lo hicieron primero, en este caso, no era más que seguir el ejemplo de los jeberos,

²⁵⁷ Este hecho serviría para sustentar la existencia de los denominados *shunshu*, a quienes se situaban precisamente en las montañas que van a Moyobamba y donde viven desde que lograron escapar a la presión de los españoles (ver capítulo 5)

²⁵⁸ Esto es lo que dice el Padre Lucas de la Cueva sobre los denominados Xeveros: “Conferí mi intento con el Maestro de Campo y cabo Miguel de Funes, en quien hallé no poca resistencia representándome dos riesgos de la vida, que daba no solo por probables sino por ciertos. El uno, el entrar a Xeveros, gente fiera, grandes matadores caribes, principalmente de hígados, asaduras y corazones de hombres y que reboviéndolos con el agi molían, le daban aquella grosura, lustre y mantecoso que se veía en las olluelas que, llenas desde género, vendían en sus rescates a los soldados españoles” (Figueroa 1904 [1661]:41)

²⁵⁹ Figueroa 1904 [1661] :94-95.

quienes como también nos recuerda Chantre y Herrera, fueron el lazo de unión entre los shawi y los misioneros.

Pero volviendo a la expansión militar de los españoles decir, que si algún elemento fue aprovechado de especial manera por éstos - y por ende, también por los misioneros - para atraer hacía sí a los nativos, este fue el mismo lazo de amistad o enemistad que los propios nativos manifestaban abiertamente con respecto a sus grupos vecinos. De hecho, me atrevería a decir que más que la amistad, era la enemistad. Pues los nativos se delataban unos a otros en una nueva forma de llevar a cabo sus venganzas con quienes hasta la llegada de los españoles eran sus principales problemas. Hasta que la venganza de los españoles, eso sí, salió a flote tras una revuelta indígena en Borja, capital de Maynas, en el año 1635. Entonces, al comprender que aquello no se correspondía ni con la violencia ni con la venganza natural entre pueblos vecinos (Ronan 2006:), se desataron las estrategias de actuación de cada grupo: unos decidieron huir, otros decantarse más o menos de manera conforme y entusiasta hacia los que parecían ser la otra cara de los vencidos, los misioneros. Los mainas condujeron a los españoles hasta los jeberos o xeberos y en el camino, éstos les descubrieron los cocama; y los cocama les llevaron hasta los barbudos y aguanos. Luego llegarían los shawi cuando todos estos estaban ya dentro de la categoría de “pacificados”. No tenemos constancia de que con anterioridad, los shawi, tuvieran enemistad con ninguno de estos pueblos. Tampoco de que compartieran con ellos sus prácticas guerreras y de reducción de cabeza. La relación de conflicto con los awajun, como vimos más atrás, se remonta al siglo XIX. Mientras que la relación con los jeberos - parece que a todas luces pacífica - aparece ya en estos primeros años de contacto. Tanto es así, de hecho, que tras las sucesivas avanzadas de los españoles, los grupos shawi deciden ocupar un espacio limítrofe con los territorios ocupados por los jeberos, dentro de las tierras naturales que estos últimos ocupaban antes de la llegada de los españoles y antes de la fundación de la reducción de Limpia Concepción de Jeberos²⁶⁰. La idea de A. C. Taylor acerca de que los jeberos o shiwilu se escindieron de los grupos jíbaros y se decantaron por situarse más cerca de los grupos Cahuapanas por rencillas familiares, es decir, por ser más cercanos a ellos que dispares, acentúa la existencia, en efecto, de alguna relación de intercambio y de amistad entre los distintos grupos que

²⁶⁰ Los xeberos o jeberos constituían, antes del avance español, un pueblo inter-fluvial que se distinguía de sus temidos vecinos mainas, situados en el Marañón y el Pastaza, y de los Cocama, que dominaban además del Ucayali una gran parte del Marañón, aguas abajo del territorio shiwilu. En este sentido, todo parece indicar, que el corazón de su territorio se situaba tierras adentro, en los pequeños afluentes del río Aypena donde en 1638 el Padre Lucas de la Vega fundaría, efectivamente, la misión jesuita Limpia Concepción de Jeberos. Así habla sobre su localización Chantre y Herrera: “(...) la nación Xevera (que) llevando siempre la peor parte en los encuentros con la Maina, había buscado un sitio más retirado para vivir libre de la invasión de sus enemigos. (...) Cuando los indios Mainas se dieron de paz a los españoles, ocupaban los Xeveros los bosques y selvas que median entre el río Marañón, y entre las serranías de los Chayabitas y Cavapanas, y en este sitio lograban alguna quietud y desahogo con las ventajas de vivir sin las zozobras de enemigos que las persiguiesen en tan retirado lugar” (Chantre y Herrera 1901:121).

hoy se consideran de la misma familia lingüística. Como puede deducirse también de las palabras de Francisco Figueroa en su referencia a los denominados xeberos-muniches o paranapuras. Dice así:

“Paranapura es un rio o quebrada que teniendo su origen en los cerros de Moyobamba y de los Chayavitas, desemboca en el de Guallaga á poco mas de un dia de camino de rio arriba del pueblo de Santa Maria de Guallaga. En esta quebrada, en algunos retiros della vivian escondidos y huyendo de las malocas que solian hacer los vecinos de Moyobamba, llebandose las mugeres y chusma de la gente que encontraban, algunas parcialidades de la nacion Xebera, que no passaban de treinta indios de lança; parte dellas se llamaban xeberos muniches por la comunicacion y haver emparentado con los muniches y deprendido su lengua, por estar vecinos a ellos, cuyas rancherias y havitaciones estan mas adelante de Paranapuras, en quebradas que bajan de los mismos cerros de la juridicion de Moyobamba, y es el ramo de cordillera que arriba hice mencion”²⁶¹.

Podríamos decir, en definitiva, que los antiguos shawi, presionados por quienes avanzaban desde Moyobamba pero también por quienes comenzaban a buscar refugio en sus montañas huyendo del frente que se abría al lograr cruzarse el Pongo de Manseriche, no tuvieron más remedio que expandirse siguiendo el curso de unos ríos que no tardaron empero en ser surcados. Sus tierras, alejadas y llenas de dificultades, tampoco resistieron los avances, y finalmente, con militares a un lado y grupos enemistados a otros, tomaron la decisión de hacerse “cristianos”. Lo que como veremos más adelante, pudo resultar el mejor acierto para seguir siendo lo que eran hasta nuestros días. Nada parece indicar, que los shawi hayan mantenido ningún tipo de contacto con los grupos jíbaros previos a la llegada de los españoles. Sí lo mantuvieron, ya lo hemos dicho, especialmente bajo la protección misionera, con los jeberos, con cocama y cocamillas, con los indios de Lamas o lamistas, que no están poco presentes en las historias toscas y de humor que tanto divierten al shawi de hoy. Por lo que se puede concluir diciendo que, los shawi, pues, como *Antis*²⁶² o Chunchos, miraron hacia los Andes hasta que se vieron obligados a huir hacia el interior de las tierras calientes. El espacio abierto para su huída le llevó a situarse *al otro lado*, en los límites de las tierras por donde se hallaban esos nativos guerreros y violentos de los que debían tener empero buenas noticia. Al igual que la tenían los españoles que se avecinaban a sus tierras, como mostró el Inca Garcilaso de la Vega.

²⁶¹ Figueroa 1904 [1661]:86

²⁶² “El término *anti* en su forma quechua, anotada como “andes” por los españoles, originalmente solo designaba las regiones este, noreste y norte del Cusco (...) y concretamente las cordilleras (y nudo) de Carabaya – Vilcanota y de Vilcabamba. Más tarde se aplicó a las selvas amazónicas que dominaban estas cordilleras, a sus habitantes y de ahí a toda la vertiente oriental y a sus pueblos” (Renard-Casevitz et al. 1988: 44).

De Quito a Borja. La ruta del Marañón

Moyobamba, como ya avanzamos, no fue el único frente abierto por los españoles para adentrarse a la selva. Recordemos, que la ruta que siguió Alonso de Mercadillo desde la ciudad de Loja en busca de las aguas del Huallaga, se abrió en el 1538 y fue la más asidua para los españoles a partir de 1563, año en el que se creó la Real Audiencia de Quito, encuadrada dentro del Virreinato del Perú. Esta fue, por ello, la que siguió ochenta años después, Diego Vaca de Vega.

“Después del descubrimiento del grande Río Marañón hecho por el capitán Francisco de Orellana, que se separó de la tropa que salió de Quito con Gonzalo Pizarro el año de 1539 (...) se olvidó enteramente el conocimiento de los países que dicho río baña, y naciones que poblan su orillas, hasta que casi un siglo después en 1616 unos soldados de la ciudad de Santiago de las Montañas situada en la parte superior del célebre Pongo de manseriche, arrebatados casualmente por la corriente de aquel paso, descubrieron la nación Mayna en el alto Marañón (...) [con cuya noticia el Capitán Don Diego Vaca de Vega, vecino de la ciudad de Loja, capituló con el Virrey del Perú D. Francisco de Borja y Aragón príncipe de Esquilache la conquista de este País, concediéndose la gobernación de todo lo que conquistase (...)]”²⁶³

El texto de Francisco de Requena, obvia la información recogida por otros cronistas según la cual, ya en 1557, Juan Salinas de Loyola, habiendo superado el Pongo de Manseriche, contactó con poblaciones mainas (Jiménez de la Espada 1965(IV):243). E incluso que, años antes, como vimos, Mercadillo ya había señalado de éstos su grandes gestos de paz y amabilidad. Sin embargo, es cierto, que a pesar de ello, hasta el 1616, las tierras del Marañón parecieron casi olvidadas por los españoles. Aunque la importancia de los años siguientes bien mereció esta tardanza. Diego Vaca de Vega, tras pasar el Pongo de Manseriche, logra adentrarse en las llanuras amazónicas y fundar la que será durante años la capital de la Provincia de Maynas, San Francisco de Borja²⁶⁴. Inicia su fundación en 1619, la da por finalizada en 1634. Borja fue posiblemente uno de los asentamientos más tempranos al este de los Andes en esta región, sede desde la que partían las expediciones de los españoles siguiendo las aguas del Marañón y buscando unir el Mar del Norte con el del Sur (Cipolletti 2008:508). Su población llegó a ser tal, que fue repartida hasta en 24 encomiendas. Pues aunque en épocas tempranas estaba poblada sobre todo por mainas y algunos andoas, con el tiempo pasó a convertirse en un conjunto multiétnico que contaba con miembros de las étnicas “tonton, napo, cunivo, jebero, chonchu, cahumari, shimigaye, pinche, yucal, unainina, yameo, pano, jíbaro y

²⁶³ De Requena 1785:1.

²⁶⁴ Respecto a la situación de la ciudad de Borja, véase Ulloa 1961:14-16.

sapara” (Magnin [1740] 1988:474). Muy a su pesar, sin embargo, el esplendor le duró poco, y al año siguiente de darse por finalizada su fundación se vio inmersa en la primera revuelta indígena de la zona.

Vaca de Vega, coincide en torno al 1621 con indígenas Chayabitas en las antiguas tierras de Nieva. Lo que nos hace pensar en que tal vez se pudieran tratar de algunas familias de esos Chayabitas de las Serranías que quedaban a la espalda de los Cavapanas, quienes debieron desplazarse hasta allí siguiendo el curso del río Cahuapana.

“Desde la entrada deste río de Sumatara en el Marañón, caminando por él abajo cuatro leguas, a la mano derecha, hay otro río que llamas los indios Cachumaga, y los antiguos le pusieron Viaro, por el cacique Viaro que estaba en él. Hay noticia que está poblado de gente. Y déste se va a tierra de Nieva, a las poblaciones que antiguamente tenían los indios dellas, que por dalles continua guerra los de las provincias de Maynas, se mudaron a la parte donde ahora está la ciudad de Nieva, y en las poblaciones antiguas están retirados los indios que llaman del Potro [río] y Chayabitas, de la provincia de Nieva, y se va a los dichos indios en cuatro días”²⁶⁵

El dato sobre el río Potro, ocupado actualmente por comunidades awajun, nos indica, en efecto, que muy probablemente, los Chayabitas a los que se refiere Diego Vaca de Vega, podrían haber llegado hasta aquí siguiendo las laderas de la Cordillera y el mismo curso del río Cahuapana, ocupando quebradas próximas al río Potro como Hunguyacu, donde, por cierto, según la tradición oral shawi, se encuentran los restos del naufragio de Cunpanama’ (ver capítulo 5). En este lugar, Vaca de Vega, los halla junto a los denominados indios del Potro, que ya dijimos que siguiendo las investigaciones de Renard-Casevitz, podrían ser los antepasados de los actuales awajun²⁶⁶. Sería ésta, por tanto, la primera noticia sobre relaciones entre shawi y un grupo jíbaro, que por hallarse en un mismo lugar, no podría decirse de ellas que no fueran de un mínimo de entendimiento. Años más tarde, Vaca de Vega, volvería a encontrarse con pobladores shawi, pero esta vez bastante más avanzado el curso del Marañón.

“(…) en el año de 1621, (Vaca de Vega) bajó el río Marañón a nuevos descubrimientos con cincuenta españoles y ochocientos indios amigos de los que habían dado la paz en la primera provincia de maynes y descubrió con dicha tente los ríos de Pastasa, Guariaga [Huallaga] Dorado y Paranapura [Cahuapana], caudalosísimos ríos que entran en el Marañón, y en ellos y dicho Marañón las provincias de Xeberos, Urariñas (así), Paranapurás, Cocamas, Panipas,

²⁶⁵ Jiménez de la Espada 1965 (1881-1897) (IV):245

²⁶⁶ Renard-Casevitz et. al. 1988:247

Tonchetas, Aguanos, Zerbeteneros [Cerbataneros, por usar cerbatana] y Gente Barbuda, y en todas ellas predicó la Ley Evangélica y tomó posesión en nombre de S. M. ”²⁶⁷

Con esta referencia se recogen ya todas los subgrupos que en la actualidad se consideran, de manera generalizada, como parte del grupo Shawi. Aunque en ella, llama la atención, la conjunción “Paranapura [Cahuapana]” pues, siendo ríos con sus cursos bastante alejados, el Paranapura no entra en el Maraón sino en el Huallaga, aunque sí lo hace, en definitiva, el río Cahuapanas. Es posible, por ello, que la identificación de estos shawi fuera asunto de los jeberos y cocama que acompañaban y guiaban esta expedición. Ellos pudieron identificar a paranapuras y cahuapanas por el idioma, como podría deducirse del hecho de que todos fueran considerados en realidad de la misma familia (ver capítulo 1). Recordemos además, que tanto el Paranapura como el Cahuapana, nacen en la misma cordillera, la que les separaba de Moyobamba por donde también frecuentaban, según las crónicas, los mismos jeberos²⁶⁸.

En cualquier caso, de los encuentros entre el primer gobernador de Maynas y los antiguos shawi, poco más se puede sacar en claro. Aunque gracias a él, al menos, ya pacificados, los shawi, pasan de sus serranías a las páginas de conquistadores que recogen las relaciones de las naciones y pueblos pertenecientes a Maynas. Es así como únicamente se les puede seguir la pista. Cuando comienza su *era cristiana*. No disponemos de ninguna descripción concreta de sus prácticas ni de ellos mismos - la de Tessmann, en 1930, es quizás la primera - , tan sólo retazos de contactos, una vaga línea de desplazamientos que pudieron haber seguido huyendo, refugiándose o siguiendo el curso de otros pueblos enfrentados como ellos a la barbarie de los españoles. Parece que el empeño por alejarse de los españoles les llevó a adentrarse en las denominadas tierras de adentro. Sin embargo, ya eran calificados por algunos nativos, como veremos más adelante, por vivir en ese espacio. Tampoco está tan claro si en su afán por refugiarse se evitaba también el contacto con grupos mainas. Y el hecho de que aparezcan referidos a lo largo y ancho de un marco territorial tan grande - desde Moyobamba hasta el Huallaga y desde Nieva a lo largo de todo el Maraón - denota la dinámica de un pueblo numeroso pero concentrado por grupos locales, con posibles diferencias entre ellos, con necesidad de contar con grandes espacios donde desempeñarse en sus funciones principales como cazadores. Debían ser, por tanto, bien conocedores de unos bosques de los que supieron servirse durante algo más de tiempo que sus pueblos vecinos.

De estos años iniciales de contacto quisiera retener pues, en primer lugar, la idea del desplazamiento desde las montañas hasta los cursos bajos de los ríos, la capacidad shawi para

²⁶⁷ Jiménez de la Espada 1965 [1881-1897] (IV):254)

²⁶⁸ Ya dijimos y recordamos aquí, que la primera información sobre los shiwilu o jeberos data del 1594, que es cuando Toribio de Mogrovejo advierte ya de su presencia en las cercanías a Moyobamba. Citado en Julou 2006:34

permanecer refugiados en las montañas sirviendo en muchos casos de anfitriones de otros pueblos, sus vinculaciones con los pueblos de Moyobamba y Lamas, con los Andes, y su enorme dispersión - aún en agrupaciones - en un territorio dominado claramente por los encuentros y desencuentros entre los diferentes grupos mainas²⁶⁹.



Mapa 7. Hipotéticos desplazamientos de los shawi desde el siglo XVI hasta el presente.

²⁶⁹ Aunque es difícil hablar con rigor de la proporción de nativos que pudiera haber a la llegada de los españoles a estas tierras, las informaciones parecen indicar que los grupos mainas eran mucho más numerosos, por ejemplo, que sus enemigos los jeberos o xeberos, que no se calculaban en más de tres millares de almas. Esta inferioridad numérica, debería tenerse en cuenta también a la hora de hablar de los conflictos y de la temeridad entre los grupos hacia sus grupos vecinos. Ver sobre jeberos Roth, A. "The Xebero - Indios amigos?, Their part in the ancient Province of Maynas" en Cipolletti, M.S. (coord.) *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, Abya Yala, 1997. Sobre los grupos mainas, la ya citada obra de Renard-Casevitz entre otros (1988).

El comienzo de la era cristiana

Las relaciones de explotación a la que los españoles tenían sometidos a los indígenas reducidos en torno a San Francisco de Borja, dieron lugar en 1635²⁷⁰, a la primera revuelta de los indígenas mainas. Los nativos “mataron hasta treinta y quatro personas, las veinte y nueve españolas, las mas de cuenta, encomenderos, y de oficios, capitanes, alférezes, sargentos, que exercitaban unos y otros reformados en estas tierras, cogiéndolos en sus pueblos y repartimientos descuydados y dormidos, y acometieron á la ciudad de San Francisco de Borja, única frontera y cabeza en este Gobierno, pretendiendo acabar con todo (...)” (Figueroa 1904:4). El gobernador, ya por entonces Pedro Baca de la Cadena, ordena capturar a los responsables, y elegidos unos pocos como culpables, los condenó a la horca y el fusilamiento. Como escarmiento ordenó colgar los cuerpos descuartizados en árboles de las riberas del Marañón y del Pastaza, lugares donde se creía que se refugiaron los rebeldes (Grohs 1974: 28). Frente a tales acontecimientos, en 1638, “pareciendo que para dar ser á su gobierno, entablar estas tierras y en ellas una buena christiandad, el mejor medio era que viniesen á ellas Padres de la Compañía, se fué à los Superiores y propuso sus desseos de intentos, dando las noticias que avia tenido del estado que tenia ya esta tierra despues del alsamiento y reducion de maynas, y las que savia como experto en este gobierno, donde assistió con cargos muchos años en tiempo de su padre D. Diego Baca, su fundador y primer Governador” (Figueroa,1904: 5).

Es así como la Compañía de Jesús consigue llegar, tras anteriores intentos, a las tierras regadas por el Marañón, a Maynas²⁷¹. Su misión, mediar entre los españoles y las poblaciones nativas, lo que se denominó entonces como “pacificación”, término que incluía no sólo la acción de mediar y suavizar en la medida de lo posible los malos tratos a los que los mainas y el resto de nativos eran sometidos por parte de los encomenderos, sino también, de paso, “civilizar, catequizar y enseñar las otras naciones amigas” (Chantre y Herrera 1901: 135). Así presenta Figueroa el cometido de los jesuitas:

“Llegaron los Padres Gaspar de Cujia y Lucas de a Cueva, con el Governador D. Pedro Baca de la Cadena (que los acompañó, ayudó y fomentó en todo el camino y sus ministerios), d esta ciudad de San Francisco de Borja á los seis de Febrero del año 1638, quatro meses, como he dicho, después que salieron del Collegio de Quito, y tres años después del alsamiento referido. Cobraron noticia del estado de la tierra, castigo y reducion que se proseguia de los rebelados maynas; y por ser ya cerca de Quaresma trataron de obrar lo que à la saçon instara, que eran

²⁷⁰ Según Chantre y Herrera, “sucedió el famoso alzamiento de los Mainas como en los años 1640, seis años después de la fundación de la ciudad y casi tres después de la entrada de los jesuitas en el Marañón” (Chantre y Herrera: 1901:131)

²⁷¹ Así se deduce de las notas recogidas por Jiménez de la Espada, quien presenta la entrada realizada por el P. Juan Font en el 1602, como la “tentativa más curiosa y singular de los humildes Compañeros de Jesús en busca de los márgenes del Marañón o Amazonas y de los innumerables gentiles que las poblaban” (Jiménez de la Espada 1965 (1881-1887): 257).

sermones, exemplos, confessiones y que cumpliesen con la Iglesia, que algunos años no lo avian hecho por falta de sacerdote.”²⁷²

A pesar de la buenas intenciones, la presencia de los misioneros no hizo sino añadir más obligaciones a los propios indígenas, quienes cansados y sin fuerzas suficientes para resistir otro nuevo orden, optaron en su mayoría por huir hacia las tierras de adentro. Quienes tomaron este camino fueron calificados de “gentiles infieles”; quienes permanecen en las reducciones, “indios cristianos”. Suponía esto, en cualquier caso, una nueva forma de definirse, una “mutación” de las propias identidades que a partir de entonces se fijarían en los nuevos rostros de la mayoría de los grupos nativos del Alto Amazonas. El caso shawi, como hemos dicho, es claro; para ellos la acción de los misioneros fue de tal importancia que, hoy, separar de su identidad étnica los rasgos aprehendidos en el seno de las misiones es faltar a su propia definición de persona. La región ocupada por los denominados chayabitas, cavapanas, paranapuras, xeberos y muniches, fue la primera en ser evangelizada. La búsqueda de los culpables de la revuelta en Borja, condujo a los españoles hasta las tierras de los cocama y jeberos, en las cercanías del río Huallaga, así que de ahí, abrir la ruta que fuera hasta Moyobamba - conquistada y abierta desde un siglo antes - era sólo cuestión de empeño y tiempo. Los misioneros contaban con ambos. Así que, aprovechando las andanzas de los militares españoles, se presentaron ante los nativos como la mano menos mala de la historia, y así, poco a poco, iban atrayendo bajo su manto a quienes entrarían a formar parte de la primera reducción, también la más importante de la Provincia de Maynas, Limpia Concepción de Jeberos (1638). Alejándose de las incursiones de mainas y cocama por un lado, y de la violencia de los colonizadores españoles por otro, los jeberos se unieron a los misioneros bajo una alianza de respeto y protección que les llevó incluso a estar exentos de mita y tributo hacia la corona por su posición de aliados (Figuerola 1904: 67). Abandonaron progresivamente sus prácticas guerreras y se acercaron abiertamente a los denominados cavapanas, paranapuras, chayabitas y muniches. En algunos casos incluso, adoptaron las prácticas de éstos llegando a hablar, como vimos más atrás, de un nuevo grupo denominado jeberos-muniches. El territorio de los jeberos, con la presencia misional, entraba dentro de la red de comunicaciones que unía las tierras bajas con la ciudad de Moyobamba, un trayecto duro y costoso que los nativos recorrían portando materiales y alimentos para los misioneros y colonizadores, haciendo además de guías hacia aquellas comunidades de nativos que permanecían aún en “estado de gentilidad”, es decir, fuera del control de los colonos y misioneros españoles. Esta ruta se tornaría esencial sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el territorio shiwilu se convierte en centro estratégico para las mercancías que circulan por el

²⁷² Figuerola 1904:13s; Chantre y Herrera 1901:130s

Amazonas hacia Moyobamba y de ahí a la costa. Pero antes, sin duda, con ellos a la cabeza, fueron tierras de captación para otros indígenas. Fijémonos si no, en lo que nos dice Maroni sobre los cristianos aquí denominados *Xeberos*.

“Otra virtud muy loable se halla en estos nuevos xtianos, y es una especie no cualquiera de celo, que sin duda aprenden de sus misioneros en orden a reducir, no solo a sus parientes que viven aun retirados en los bosques, sino tambien a otras naciones infieles. Para esto andan gustosos en busca dellos por montes y rios muchas semanas y meses entre mil penandas y riesgos de la vie (...). En esto, desde los principios de su conversion, mucho se señalo en los tiempos pasados la nacion de los Xeberos, a cuyo celo y valor se debe el entable de casi todas las reducciones antiguas, a mas de haber aumentado la suya con otros muchos infieles que se han ido reduciendo. De aqui es el respecto que los profesan los demas indios como a conquistadores suyos. (...) Quien no dira ser el efecto de una fe no cualquiera, que obra en estos neofitos tan gloriosos pensamientos y los infunde valor para semejantes empresas?”²⁷³

Se hace patente aquí, que el papel de apoyo de los nativos fue esencial para la expansión de las misiones. Los misioneros, escasos en número, se veían forzados a dejarse llevar por ellos e intentar instruirlos para la propagación de su acción misional, lo que tuvo claras consecuencias, como decimos, para los nativos. Los primeros shawí que entraron a formar parte de una reducción fueron los asentados en el río Paranapuras, hipnotizados quizás por ese don de los jeberos que señala Maroni. Y junto a éstos y otros grupos, formaron parte de Limpia Concepción. Hasta que en 1652, el Padre Raymundo de Santa Cruz decidió fundar para ellos y quienes bajaban de las montañas, la primera reducción shawí, Nuestra Señora de Loreto de Paranapura, cuyo comienzo, lo veremos, se le debe también, en parte, a un jebero²⁷⁴.

“(...) embió la santa obediencia el Padre que tomase a su cargo esta reducción, a mediado el año de 52. Llegó á Santa Maria de Guallaga por ser passo para subir a Paranapura, donde halló que le esperaban los principales de los paranapuras y chayavitas, y logrando la ocasion y gusto que mostraban los indios con su nuevo y proprio Padre, suvió con ellos a que se viesse y registrasse el puesto mas a propósito para que se poblasen ellos y los muniches. (...) fue tambien el Padre con fin de solicitarlos á que bajassen i poblarse, i ver a los chayavitas, navegando unos siete dias de rio arriba y subiendo á los cerros, con molestia de garrapatas, donde tenian su pueblo y de donde se ben las immensas llanadas destas montañas, cubiertas

²⁷³ Maroni 1986 [1738]:199

²⁷⁴ Es interesante con respecto a este punto, la reflexión que hace Julou (2006:53) sobre la relación entre estas expediciones de conversión organizadas por los jesuitas y las expediciones organizadas por los propios jeberos en su antigua forma de guerra intertribal, caracterizada por la caza de cabezas. Un argumento más para entender el modo en que estos calificados como fieles cristianos buscaron establecer alianzas con los españoles militares primero y con los misioneros durante siglos en el seno de sus reducciones.

de la espesura de arboles altos y copados y variedad de palmas, sin que aya cerro ni cosa que estorbe à la vista hasta todo lo que puede alcanqar. Con estas visitas, comodidades y dotrina que se les ofrecia, aunque sentian dejar sus tierras, fueron bajando los deste pueblo á donde se avia señalado para poblarse en Paranapura, ayudandoles el Padre con canoas, herramientas y otras cosas que abian menester,y asegurandoles principalmente que teniendo dotrina no les harian daño los españoles, ni llebarian sus hijos, que es lo que summamente sienten. Bajaron a lo mesmo algunos de la tierra adentro, de la mesma nacion chayavita, con que se iba la poblacion poniendo en buen punto con esperanças de reducirlos a todos”²⁷⁵.

Este texto muestra el recorrido del padre Raymundo de Santa Cruz hasta los mismos cerros que se divisan hoy desde Pueblo Chayahuita, los que separan a los shawi de Moyobamba y a los que se penetra vía Cachiyacu siguiendo la pista de las minas de sal del mismo nombre. La dificultad del camino y la lejanía era entonces, como hoy, más que patente, pero la disposición de los indígenas a seguir al padre, resulta brillante. De hecho, es más que curioso el detenerse en los detalles que rodearon el encuentro entre Santa Cruz y los paranapuras, pues no parece que le resultara nada difícil hacerse con esta gente.

“(…) después de mil penas y trabajos dio por buena ventura ó providencia del Señor con las naciones que buscaba, y parece que su majestad dándose por obligado al viaje penoso que había hecho su siervo por su gloria, le concedió sin nueva fatiga y trabajo las naciones que buscaba. Porque dos palabras que les dijo Santa Cruz, como si fueran poderosas para obrar cuanto pensaba su celo, se redujeron y entregaron a la dirección del padre. Instruyólas y catequizólas cuanto permitía el tiempo y formó de indios Munichis, Chayabitas y Paranapuras, un pueblo con la advocación de Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras”.²⁷⁶

“(…) con ocasion de haver hurtado un xebero la muger de otro principal, llevándosela á Moyobamba, donde à poco tiempo la muger murió, andábase el raptor descarriado, sin tratar de bolber à los suyos, de miedo del marido de la india. Aportó a los chayabitas, que no dejaban de tener alguna comunicación con los de Paranapura, donde introduciéndose y ganando la voluntad de aquella gente, el cacique le dió por muger à una hija suya, y con ella trató de bajar à Guallaga y pedir al Padre la bautizasse y los casasse. Assi lo hizo, y bajó llevándose consigo al cazique su suegro, y otro, tambien cazique de otra parcialidad, con algunos sus sugetos, persuadiéndoles pidiessen al P. Raymundo de Santa Cruz, que era el que residia en Guallaga, los bautizasse, y dotrinasse tambien su pueblo, sacando Dios de aquel mal este bien. Con buena instruccion y cathecismo los bautizó y casó al contenido. Y para ver la

²⁷⁵ Figueroa 1904:88-89

²⁷⁶ Chantre y Herrera 1901:55

disposicion que tenia su pueblo para dotrinarse, subió con ellos mismos y algunos cocamas, navegando unos diez dias hasta las cabeceras de Paranapura y trepando tres leguas de cerros, con molestia de unas garrapatas que se pegan al cuerpo y agarran tan fuertemente, que no se arrancan sin dejar llaga, hasta llegar à un alto en que estaba el primer pueblo de los chayavitas, pequeño, de unas cien personas que hacian veinte familias de buena chusma; é informándose de los demas que avia la tierra adentro, y decian eran más en número, lo dejó apalabrados de que harian lo que conviniese à su dotrina, contentándose por entonces con bautizar solos niños y pocos adultos que abia necesitados”.²⁷⁷

Nuestra Señora de Loreto se compuso entonces, “de tres naciones distintas entre sí, pero que por huir de las incursiones o malocas de los españoles de Moyobamba, se habían unido y vivían escondidas en las quebradas del río Paranapura. La una comprendía varias parcialidades de Jeveros, la otra la componían Chayavitas que vivían más al noroeste y se hallaba muy reducida por las continuas incursiones de los blancos, y la tercera de los llamados Muniches al sureste de los Jeveros en las inmediaciones del río Gullaga. Estas naciones conocían a los misioneros por haberlos visto, o en la Concepción de Jeveros o en Santa María de Gullaga, y mostraban grandes deseos de formar un solo pueblo y de abrazar la religión cristiana” (Figueroa 1904:29), Todos estos pobladores serían, podemos decir hoy, los primeros habitantes que ocuparon el actual distrito de Balsapuerto. Hasta allí llegaría en 1660 Francisco de Figueroa. Esto es lo que diría Chantre y Herrera sobre él en relación con Nuestra Señora de Loreto de Paranapura: “La nueva población de Nuestra Señora de Loreto de Paranapura iba entre tanto en aumento; en ella se reunieron un buen número de Paranapuras, Chayavitas y aún Muniches que abandonaron su propio pueblo. Probablemente poco a poco todas las naciones se hubieran agregado a esta reducción, si no les faltara el sacerdote para dirigirlas e instruirlas. Ocupado el Padre Figueroa por la obediencia en otros cargos, tuvo que dejar el pueblo de Loreto, cuando ya cincuenta familias se habían establecido en él y otras en mayor número se disponían a hacerlo” (Chantre y Herrera 1901:135)

La lejanía de Nuestra Señora de Loreto respecto de los Chayabitas que seguían en las montañas y el cansancio de los padres para asumir sus largas caminatas hasta éstos, fueron los motivos principales para la fundación en 1678 de una segunda reducción, Presentación de Chayabitas (Grohs: 1974: 52)²⁷⁸. Una década después, Concepción de Cahuapanas albergaría a los Cavapanas

²⁷⁷ Figueroa 1904:88

²⁷⁸ Nancy Ochoa hace referencia en su tesis a varios censos poblaciones que muestran cómo Presentación de Chayabitas, después Pueblo Chayahuita, estuvo formada además de por población shawi, por pobladores de otras etnias, aguarunas, huambisas, cocamas (Ochoa 2007:34). Como ocurría en otros lugares, los misioneros procuraban empero separar a los pueblos evitando conflictos entre ellos y queriendo mantener también cierta compatibilidad en las lenguas. De ahí la división espacial en barrios, partes calificadas como Altas o Bajas dentro de las mismas reducciones que con el tiempo no sólo no han desaparecido sino que han ido acentuándose, como puede verse en la actual división de la población de

encontrados por el Padre Vidal en el Cerro de Angaiza (1691)²⁷⁹. Cabe decir, que antes de que Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras y Presentación de Chayabitas se conformaran en sí misma como reducciones, tenían el estatus de “anejos” o anexos de Limpia Concepción de Jeberos, lo que quería decir que tanto jeberos como shawi - como el resto de pueblos que fueran rescatándose en la reducción - compartieron durante años a los mismos misioneros, con el consiguiente deterioro de unos y otros. La gran extensión del territorio obligaba a los misioneros a dejar en manos de los denominados Curacas la vida cristiana de los nativos, lo que facilitó sin duda el mantenimiento de muchas prácticas meramente indígenas. También la superposición de costumbres, como muestra una vista actual a los shawi y shiwilu. En cualquier caso, la verdad es que, en muy pocos años, fuera como fuese, de indios a cristianos, los shawi, llegaron a contar hasta con tres reducciones dentro de su propio territorio.

¿Qué significó el establecimiento de estas reducciones? Tras la suerte que corrieron muchos nativos por la revuelta indígena en Borja, la llegada de los misioneros significó para muchos pueblos, un claro signo de contención de la dureza militar, algo casi “providencial”. A pesar de las exigencias que éstos mismos les imponían, sus figuras debieron representarles un grado más cercano a la de aquellos que descuartizaron cuerpos enteros y los colgaron esparcidos por toda la selva. Y con esa perspectiva, tal vez, se entendió su presencia. Los misioneros ofrecían protección, herramientas, vigilancia ante los ataques de enemigos y no sólo de los españoles. A cambio pedían alimentos y atención, la entrega y el bautismo de unas almas que debían renunciar, en principio, a la vida dispersa, pasar a formar sus hogares en torno al espacio delimitado de la reducción. Teniendo en cuenta el número de las reducciones que se dedicaron a la población shawi y la poca resistencia que pusieron para recibir a los misioneros, podría decirse que las exigencias de los padres para con ellos, no debieron parecerles del todo muy descabelladas. Recordemos que la relación de los shawi con los misioneros se presenta, en boca de estos últimos, como de una inclinación casi natural por parte de los indígenas. Los shawi, se presentaban ante ellos solicitando el sacramento del bautismo, conscientes seguro de la suerte que corrían al lado de los misioneros aquellos que ya lo tenían. Si significaba o no algo el hecho de solicitar el bautismo es algo que no sabemos. O quizás sí. Veamos.

Cuando el Padre Lucas de la Cueva fundó Limpia Concepción de Jeberos, dejó pasar al menos tres años para autorizar que se llevara a cabo cualquier bautizo. En 1643, empero, estimó que los jeberos se encontraban preparados para recibir el sacramento y fue entonces cuando ideó un bautizo

Jeberos, en Santa María de Cahuapanas e incluso en Pueblo Chayahuita, donde se distingue claramente el Partido Alto del Partido Bajo del pueblo.

²⁷⁹ Recordemos que esta reducción nació en las cercanías de Moyobamba. De ahí fue trasladada hasta el río Cahuapanas parece ser que en las proximidades de la actual comunidad awajun Kaupan, desde donde se movió todavía hasta en tres ocasiones más para llegar a nuestros días siendo Santa María de Cahuapanas.

colectivo. En medio de los preparativos “se levantó un torbellino propio del demonio, enemigo y embidioso de la dicha que recibían los Xeberos, escapándose de su tyranico poder, para que bolbiesen a sus manos” (Figuerola 1904:182) y, los jeberos, huyeron en masa refugiándose en el bosque y dejando a su suerte al padre. De la Cueva, conocedor por entonces ya de lo que significaba la figura de los militares para los nativos, recurrió a ellos para salir a su búsqueda. Y con su ayuda termina ganándose de nuevo la confianza de unos jeberos que vuelven a ver al padre como la salvación frente a la amenaza de los españoles.

El encuentro entre los shawi y el padre Raymundo de Santa Cruz, se da diez años después de este suceso. Y se da, como vimos, mediado por la presencia de un jebero que huía por haber raptado a la mujer de un cacique. Refugiado entre los shawi recibe de otro cacique una mujer. Y con ésta y su padre, decide bajar al Huallaga para solicitar el bautismo al padre y casarse. Sólo así, pensaría el jebero, podría librarse del castigo que le esperaba en su pueblo. Pero en esta cadena de *done*s, parece que lo que más le interesaba a los shawi era ahuyentar los raptos de sus mujeres e hijos. Los shawi no eran una sociedad guerrera, pelearían por evitar la ruptura de sus hogares, pero ¿qué si esto se pudiera lograr sin necesidad de luchar cuerpo a cuerpo? La protección de los misioneros se lo garantizaría a cambio de permanecer en torno a las reducciones. No quiere decir eso que todos los shawi accedieran sin más a reunificarse en las misiones. Como hoy, el modelo de vida dispersa, muy seguramente se mezclaría con la vida en estas comunidades que suponemos que por su número, en cualquier caso, fueron distribuidas por barrios. Barrios que bien podían estar formados por grupos residenciales cercanos, de manera, que el reducirse a un espacio como el de las reducciones no significara, en el fondo, más que acortar la extensión del territorio al disponible para ellos en las misiones. La necesidad de mantener a los padres misioneros les llevarían a levantar huertas, espacios destinados al cultivo de algodón, de maíz, de cacao. Los lugares de caza se abrirían teniendo en cuenta el conjunto de familias vinculadas a la reducción, y así, quizás, se decidió el uso particular de caminos y trochas para buscar animales. A las actividades productivas les seguían la práctica religiosa, “oyen missa los domingos y fiestas de guarda y muchos todos los dias, por su devocion. Rezan en los patios de sus casas todas las noches las oraciones en voz alta (...) Los miercoles, viernes y domingos ay dotrina general para todos” (Figuerola 1904:189). El tiempo se estructuró según las prácticas religiosas y las necesidades de los misioneros; el calendario anual era el de las fiestas católicas, dejando de lado así, el tiempo y las que debieron ser las fiestas y danzas tradicionales. Los misioneros combaten el consumo del alcohol y las relaciones promiscuas, ordenan la sociedad y elevan a autoridades a aquellos que - pensamos - destacaban dentro del grupo por alguna especial razón que a ellos les pareció convincente para hacerse con el resto de la población. Se nombraron así

regidores, alcaldes, alguaciles, fiscales y Curacas, la máxima representación del misionero en su ausencia²⁸⁰. Porque sin bien en reducciones como Limpia Concepción, los jesuitas permanecían presentes casi de manera constante, para las reducciones shawi la ausencia de estos parecía ser lo más destacable. De ahí, que no tuvieran más remedio que depositar su autoridad en estos denominados Curacas, vigilantes comunales que se tornaron jefes con autoridad social y moral sobre los pobladores (ver capítulo 3). Nada que no pudieran tener anteriormente, con toda seguridad, los caciques familiares.

Estas autoridades se encargaban de mantener las relaciones con otros pueblos vecinos, gracias en parte al hecho de tener que compartir misionero con ellos (Reagan 1983:72). Entre ellos, como reconoce Requena en su informe sobre Maynas, se genera un comercio basado en el trueque, un comercio que recorría cada punto de las misiones sin orden ni preferencia entre pueblos, sólo buscando el beneficio y experimentando el uso de esas nuevas herramientas que gracias a los españoles, por mucho que les pesara, habían llegado a sus tierras (Requena 1785:46). En estos intercambios de poco servía el idioma de cada grupo, así que debían aprovecharse de la lengua que los propios misioneros habían inculcado como lengua general, el quechua, usada también por la administración colonial. El quechua se convirtió, entonces, en el idioma dentro y fuera de las reducciones, siendo igualmente el único medio de hacer entender a las diversas etnias que se agrupaban en torno a un mismo misionero. El uso del quechua entre los shawi, como dijimos, ha llegado casi hasta nuestros días y la presencia en su idioma es más que evidente. Sin embargo, una vez más, el hecho de que sus reducciones estuvieran formadas primordialmente por shawi y que el misionero les dejara a su suerte durante tanto largos periodos de tiempo, tuvo que favorecer la no pérdida del idioma propio, algo que como ya vimos, unifica e identifica sobradamente, hasta la actualidad, a este grupo.

Pero no todo era beneficioso. Los shawi, convertidos en indios cristianos, se situaban frente al bando de los gentiles e infieles. Las epidemias diezmaron su población, como en toda la región; los ataques de infieles que aunque en menor medida, aún continuaban, mantenían en vilo la vida de las misiones, siempre preparadas para cambiar de ubicación²⁸¹. Y aunque los largos periodos de ausencia

²⁸⁰ Estas autoridades eran reconocidas por el gobernador de Borja (Figueroa 1904:191), lo que les legitimaba no sólo en el plano de lo religioso, sino también en el de lo militar. Eran plenos jefes de armas y moral.

²⁸¹ Aunque no hayamos reparado demasiado en ello, convendría señalar que la mudanza de los indios denominados Cavapanas, fue ideada en un primer momento por Gaspar Vidal (1691), más tarde por el P. Francisco Vidra (1700), quien les convence para abandonar definitivamente las tierras cercanas a Moyobamba y pasar al otro lado del Cerro, dentro de la jurisdicción de Borja. De esta manera, se establecen cerca de la cabecera del Cahuapanas, a media falda del cerro, aunque “por morir allí mucha gente, decidieron descender hasta lo último del cerro donde encontraban mejores tierras y aire más sano para sus gentes” (Chantre y Herrera 1901:313). Diez años antes de la salida de los misioneros, volvieron a mudarse trasladándose más cerca de la desembocadura del río Cahuapanas, “para lograr abundancia de pesca y caza, de que carecían en el primero y segundo establecimiento” (Chantre y Herrera 1901:313)

de los misioneros les debieron permitir una relajación mayor en las prácticas religiosas, sus sistemas de organización y relaciones sociales debieron verse afectadas tanto o más que en otros lugares de la región. Asumieron el calendario religioso que mantienen hasta la actualidad, así como la concentración en comunidades y la organización de éstas en barrios o parcialidades. Pero valga decir también, que las misiones fueron incapaces de controlar muchas de sus prácticas propias, entre ellas la toma de masato fuerte, que las misiones evangélicas del siglo XX tanto luchan por erradicar; o el cuidado de su mundo natural y de su medicina, acompañada como iba y va, con el conocimiento del mal y la brujería. La devoción de los shawi, lo que parece ser más increíble todavía, se vivió alejada de los misioneros. O al menos, más alejada de lo que lo vivieron aquellos que curiosamente eran llamados “nuevos cristianos” (Maroni 1738(1986):199), mientras que ellos, con posterioridad ya fueron calificados como “viejos” (Chantre y Herrera 1901:281). Cuesta creer, viendo las iglesias de Santa María de Cahuapanas (figura 30) de Pueblo Chayahuita (figura 24) o la de Balsapuerto, que estos indígenas puedan ser calificados como *no cristianos*, que no vivieran con la misma intensidad como la vivieron los jeberos la vida de las reducciones, que no perdieran su idioma y su razón de ser indígenas.



Figura 24. Panorama de la Iglesia de Pueblo Chayahuita

De la misión al patrón

La expulsión de la Compañía de Jesús se produce en el año 1767 y a la par que su marcha, una serie de circunstancias van debilitando progresivamente el poder colonial sobre los territorios dominados bajo el título de la Provincia de Maynas²⁸². La situación de las misiones sin jesuitas es cada vez más deplorable. El poder central de Madrid envía clérigos seculares de Quito con la intención de seguir con su labor, pero éstos “...ya por haber sido elegidos por su prelado, entre aquellos que tenían perdido el último capítulo tan reñido para la elección del Provincial, o ya por no haberse escogido los que por su juicio, virtud y letras eran más a propósito para el empleo de misioneros, pusieron en notable decadencia los pueblos que querían, y otros se paseaban a su discreción por la provincia vagantes sin residencia fija entre sus feligreses, o por un efecto de consideración los más como desterrados, en pena del espíritu de partido que habían querido sostener, o por una desgracia calamitosa de aquel tiempo, que hizo notable perjuicio al bien espiritual de estos indios” (Requena 1799:48).

Los pueblos menos consolidados se desintegran progresivamente. Muchos indígenas se dispersan volviendo a su modo de vida más tradicional y las grandes reducciones como Limpia Concepción de Jeberos o Concepción de Cahuapanas ven reducir su población considerablemente. Los portugueses aprovechan la situación de caos para adelantar pasos en su conquista de estas tierras. Pero como contrapunto, el poder colonial crea la Comandancia Militar de Maynas. Militares y nuevos sacerdotes seculares se disputan espacios, poderes y, sobre todo, manos de indígenas que abastezcan sus guarniciones y aún pobres reducciones²⁸³. Y con todo, la relación entre los nuevos y viejos protagonistas de la región, se va volviendo cada vez más tensas.

Entre 1804 y 1809, Jeberos, la primera reducción fundada por los jesuitas, se convierte en la capital de la Provincia acaparando los poderes administrativos, militares y religiosos de la misma. Sin embargo, el constante tira y afloja entre militares, sacerdotes y demás autoridades - entre ellos también los *Curacas* autorizados por los jesuitas y la anterior gobernación de Borja - termina por desembocar en la primera gran revuelta de los indios cristianos sobre los representantes de la Corona en Maynas. En 1809, Jeberos, se revela contra el Gobernador General de Maynas, quien se ve obligado a abandonar la antigua reducción jesuita junto a sus tropas. La mediación del obispo

²⁸² Según María Susana Cipolletti la expulsión de los Jesuitas de la Provincia de Maynas, no se produciría hasta mediados del año 1768, debido a dificultades de comunicación y organización. Cipolletti basa su afirmación en varias fuentes. Ver Cipolletti 1999:152.

²⁸³ Cabe decir que las reducciones de Maynas sirvieron como reserva de mano de obra a la Comisión de Límites de Amazonas, que por disposición de la Corona española debía establecer los límites entre las posesiones coloniales españolas y portuguesas entre 1779 y 1791. No logró su objetivo por falta de un acuerdo con Portugal. Trasladados a regiones alejadas de su territorio por más de una década, centenares de indígenas tuvieron que trabajar en el transporte de cargas y pertrechos como “mitayos del Rey”, cazando y pescando para el aprovisionamiento de los españoles y los indios que quedaron en las misiones en el cuidado de las chacras de yuca para la preparación de fariña (Cipolletti 1991:91)

Rangel, autoridad religiosa en el momento, logra calmar los ánimos durante un tiempo. Pero a partir de entonces, la relaciones entre los indios cristianos y los españoles, no volverían jamás a ser de confianza²⁸⁴.

Lima, en plena efervescencia pre-independencia, apenas si se ocupa de esclarecer este tema, y, poco a poco, va dejando los territorios de Maynas perdidos a su suerte. La necesidad de controlar el territorio se vuelve esencial pero obispos, misioneros y gobernadores no se ponen de acuerdo sobre quién debe mandar. Maynas no revierte más que problemas al poder colonial hundida en una trágica situación de desembolso sin retribuciones²⁸⁵. Lo que hace que, finalmente, se vaya renunciando a sus tierras. Más aún después de que en 1824, los indígenas de las reducciones se sublevaran nuevamente dejando en evidencia el descontrol y la mala gestión por parte no sólo del poder central, sino también de los religiosos que tomaron la batuta de la Compañía de Jesús (Fuentes 1989:22). A los diez años de la salida de los jesuitas, de los 21 clérigos que habían entrado, sólo quedaban unos pocos, y de los indios, esparcidos mayoritariamente por los bosques, no había más que algunas familias (Rubio 1991:78). Borja, la capital que llegó a contar con 24 encomiendas, quedó reducido a “unos pocos mestizos miserables, ossiosos, ebrios, y que poco ó nada difieren de los indios” (Escobar y Mendoza [1769] 191:42). A los pocos mainas que quedaban, “miseras reliquias destrozadas” (Escobar y Mendoza [1769] 191:42) se le agregaron parte de los andoas, jeberos y cuntinana, quienes poblaron el anexo de San Ignacio. Pero en 1756, a consecuencia de una epidemia de viruela, los indígenas del anexo de San Ignacio se mudaron a Pucabarranca, frente al río Cahuapana, llamado también Barranca o Borja nuevo (Ulloa 1961:16). Un siglo después, en 1859, los miembros de la llamada *Sociedad de patriotas de Amazonas* - sociedad creada por el obispo de Chachapoyas, Pedro Ruiz (1814-1862), para la exploración de la región y el descubrimiento de las riquezas naturales de ésta más allá de la mera evangelización - llegaron acompañados por guías awajun a la antigua capital de Maynas, Borja. Pero esto es lo que dejaron dicho sobre ella: “No hemos encontrado en Borja, Santa teresa, Paquero, limonico, la Barranca i San Antonio, poblacion ni habitante alguno, sino solo espesos bosques i la triste noticia de que esos pueblos fueron destruidos por los barbaros”²⁸⁶.

Con tantos desplazamientos y migraciones de población, el sistema social que había sido implementado por los jesuitas, comienza a resquebrajarse, y el sistema económico, simplemente, se viene abajo. Materias como el barbasco, la leche caspi o, más tarde el caucho o la madera, se

²⁸⁴ Barletti 1995 (cita Joulu 2006:60).

²⁸⁵ “El gobierno de Mainas, por todas partes separado de las provincias cultas de América que la rodean con largos desiertos; compónese sólo de pueblos misiones, muy distantes unos de otros; nada rinde al Estado, y este sufre el gasto de diez a doce mil pesos anuales en salarios del gobernador, tropa de escolta y misioneros, no habiendo expediciones, que entonces asciende a mucho más” (Requena 1799:49).

²⁸⁶ En Larrabure y Correa 1905-1909(II):214)

convierten en el centro de atracción de nuevos pobladores procedentes de la selva alta (Moyobamba, Lamas, Tarapoto), de Cajamarca, Trujillo, Chachapoyas, etc..., quienes, una vez retirado el dique misional, apenas encuentran resistencia para hacerse con las tierras del alto Amazonas (Fuentes 1988:24). Los nativos de las misiones son reclamados como mano de obra, siendo como se creían que eran, almas dóciles acostumbradas además a muchos de los productos y enseres usados en las reducciones. Su dependencia de herramientas o telas, su *interiorización* de las relaciones de dominación a que habían estado expuestos hasta el momento, como señala Fuentes (Fuentes 1988:24), facilitaron *su uso* y explotación como extractores, cargueros, peones de haciendas o sirvientes en fundos de los españoles asentados, por ejemplo, en la ciudad de Moyobamba²⁸⁷. Muchas comunidades quedaron conformadas entonces, simplemente, por mujeres y niños. Lo que fue aprovechado por los denominados “infieles” para llevar a cabo incursiones enemigas con el objetivo, muchas veces, de ganar un espacio donde poder asentarse libres ya de la presión ejercida por los españoles por declararse rebeldes. En estas incursiones, se llevaban a cabo raptos y violaciones de mujeres, algo que se recuerda con mucha frecuencia en la tradición oral shawi. Como también se recuerdan los grandes viajes hacia Moyobamba, Tarapoto, Iquitos, hasta Brasil que los hombres asuntos de sus comunidades hacían a las órdenes de patrones mestizos que a partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo pasado, se convertirían en los nuevos propietarios de unas tierras que, de nuevo, eran explotadas a costa de las poblaciones indígenas.

Las antiguas misiones de Jeberos, Paranapurás, Lagunas, Chayabitas o Cahuapanas, se mantuvieron durante años. Jeberos y Lagunas, con la llegada del barco a vapor (1856) perdieron su posición estratégica en el comercio regional. Pues la denominada ruta del Huallaga, la vía principal de articulación de la selva con la costa que cruzaba por trochas Moyobamba, Tarapoto, Balsapuerto y Jeberos, pasó a un segundo plano. Un nuevo movimiento comercial, aceleró el ritmo de toda la región y el trabajo de cargueros para el que fueron requeridos los indígenas por los españoles durante más de tres siglos, se sustituyó por el de la extracción de esas materias que transformarían la vida económica y social de la región en los siguientes años, el caucho, el barbasco, la leche caspi, árboles maderables, etc.. Los indígenas pasaron de las reducciones a las haciendas, del servicio a los misioneros y el culto de sus almas como cristianos a las órdenes de una nueva población procedente tanto de la costa como de la selva que iba asentándose en las riberas de los grandes ríos como el Marañón o el Huallaga. Llegaban todos ellos alentados por las riquezas de la región y aliviados en cierta medida por la salida de los misioneros que, más bien que mal, velaron durante siglos por evitar la sobre-explotación de los pueblos indígenas. La población aumentaba por días en las orillas de los

²⁸⁷ Vasques Caicedo 1843:373, en Larrabure y Correa 1905-1909(VI):263

grandes ríos, las casas se agolpaban y el patrón contemporáneo de caseríos dispersos de mestizos ribereños tomó aquí su forma original (Fuentes 1988:28). Lo que en un principio no eran sino meros grupos domésticos, se convirtieron en grandes núcleos urbanos centrados en el intercambio comercial, como Iquitos, pero también Yurimaguas, Nauta o San Lorenzo del Marañón. La población no nativa aumentaba en torno a todos ellos, pero el nuevo estatus social y económico empeoraba considerablemente la situación de explotación de los pueblos indígenas, acostumbrados a transacciones de bienes materiales y no monetarios. Por ello, a medida que ganaban importancia las riberas de los ríos para la población mestiza, la perdían para las poblaciones indígenas, quienes volvían de nuevo al refugio de sus tierras y de sus ríos, ríos de menor importancia como eran para el caso shawi, el Cahuapana, el Sillay, el Cachiyacu o el Armanayacu, entre otros²⁸⁸.

Pero antes de saltar a estos tiempos, quisiera volver de nuevo la vista atrás. Situémonos de nuevo en las relaciones entre la iglesia y los nativos tras la expulsión de la Compañía de Jesús. ¿Cómo fue? Francisco de Requena, Gobernador de Maynas entre 1779 y 1799, llegó a la región del Alto Amazonas en pleno enfrentamiento entre España y Portugal. Y convirtió Limpia Concepción de Jeberos en su centro de operaciones, considerando que los jeberos eran los mejores aliados por entonces de los españoles²⁸⁹. De vuelta a España, Requena solicita que la Provincia de Maynas pase al cargo del Colegio de Ocopa, de los padres franciscanos, y que se cree un Arzobispado cuya sede sea el pueblo de Jeberos. Una cédula real de 1802, instituye Jeberos como Capital política y religiosa de Maynas. En 1808, el franciscano Hipólito Sánchez Rangel se convierte en el primer obispo de Maynas. Los misioneros franciscanos se hacen cargo de la evangelización de las antiguas reducciones jesuitas y comienza así, un nuevo intento por ordenar el desajuste producido por la salida de la Compañía. Muy a su pesar, sin embargo, la sublevación avanzada por los jeberos, los “indios cristianos” más fieles que hasta el momento habían tenido estas tierras, desató el boom de las razones de los españoles para abandonar Limpia Concepción. Y a partir de entonces, aunque aún habría un intento más por salvar las misiones históricas de la región, el del monseñor Arriaga, segundo obispo de Maynas, las tierras de jeberos y con ellas también las de los shawi, pasaron a un segundo plano en lo que a la evangelización se refiere, centrándose la Iglesia en poblaciones más

²⁸⁸ “Es hecho reconocido que todos los pueblos antiguos, habitados puramente por indígenas, se encuentran en decadencia, mientras que los fundados recientemente y a donde se han radicado algunas familias blancas y mestizas están progresando día a día... La civilización se establece a expensas de la raza indígena, la cual disminuye o se retira al interior” (Raimondi 1869:319)

²⁸⁹ Por esta misma razón, Requena resuelve enviar a muchos de los jeberos a la frontera con Brasil. Pero éstos, acostumbrados a permanecer en torno a la misión, se revelan contra los colonos poco después de su llegada a la frontera y muchos de ellos deciden volver sumergiéndose tierras adentro (Cipolleti 1991:87). Es la primera revuelta, podemos decirlo así, de los jeberos contra los españoles fuera de Concepción.

asentadas como eran ya por entonces Moyobamba o Chachapoyas²⁹⁰. Los nuevos viajeros del alto Amazonas a partir de entonces y en pleno periodo de exaltación de la República Peruana, no estimarían ya tanto las almas de estas tierras como sus recursos naturales, sus materias y sus fuentes de riqueza materiales.

Pues bien, antes de pasar al tiempo de las expediciones científicas, alentadas por el monseñor Pedro Ruiz y entre las que destaca las de Antonio Raimondi, me gustaría detenerme un momento en ese periodo en el que las reducciones de los shawi, como la de los otros pueblos cristianos de la región, estaban bajo la vigilancia de los padres franciscanos del Colegio de Ocopa. ¿Qué pasó entre ellos? ¿Cómo fue la presencia de estos padres en las reducciones de los shawi? Las informaciones que tenemos al respecto no nos permiten, ciertamente, decir mucho sobre ello. Sin embargo, los detalles de cuanto sucedió en Limpia Concepción de Jeberos entre 1809 y 1811, momento en el que el obispo Rangel deja para siempre las tierras de los antiguos indios cristianos de los jesuitas, y cuanto aconteció también durante el obispado de José Arriaga, puede ayudarnos a entender mucho de lo que por entonces, pudo o debió suceder también en las mismas reducciones shawi. Hechos y circunstancias, a mi parecer, esenciales en el proceso de construcción de la identidad de estos pueblos.

En primer lugar, cabe decir que hay constancia de que el obispo Rangel visitó Cahuapanas y Chayahuitas en 1810, y aunque no sabemos muy bien qué sucedió durante los quince días que se nos dice que pasó allí (Larrabure y Correa 1905 (VI): 179), llama la atención que dicha visita se produjera tan sólo un año después de que los jeberos se sublevaran contra el Gobernador Diego Calvo, circunstancias en las que se vio envuelto también el obispo Rangel²⁹¹. Veinte años después, el subprefecto de Maynas, Carlos del Castillo, sí nos dejaría una narración de cuanto encontró a lo largo del mismo viaje que hiciera Rangel.

"En mi visita no se me ha presentado más cosa que sea digna de poner en conocimiento de U.S. que el demasiado ocio de todos los indígenas de las misiones, abrigados en distintos vicios, soterrados en los cuartos de sus tambos en remotas montañas, todos ellos y sus hijos en cueros, sin como ni conqué abrigarse que las selvas y una estera de cañas. Ellos por no ocuparse en la labor y la caza (pasan) meses enteros tomando una chicha de yuca, i por sustento i comida los afrechos de la misma bebida: por esta evidencia, e inspirado de la

²⁹⁰ Ver García Jordán 1995:18.

²⁹¹ Según Barletti (1994) en su viaje como prelado, Sánchez Rangel elaboró dos censos; el de 1810 era un listado de pueblos con sus habitantes que llevaba por encabezamiento el título "Razón de los confirmados". "Cuando el prelado entró a Maynas por el río Napo procedente de Quito, a comienzos de 1808, le dio a su recorrido hasta Jeberos el carácter de visita tomando decisiones sobre el monto de los diezmos, la forma de realizar los entierros, la educación y la vacunación llegó a la capital de maynas en abril de 1808 donde permaneció hasta 1810. En julio de ese año fue a Moyobamba y allí terminó su visita" (Barretti 1994:8)

humanidad, lastimado por la desnudez de las infelices criaturas, he convenido que los indígenas Balsapueptos, Chayavitas, Cahuapanas i Jeberos, se constituyan a esta ciudad (Moyobamba) por algunas partidas, a emplearse con su jornal en servicio de algunos vecinos, para que por la dedicación a la agricultura, al cabo tengan un poco de tocuyo con que vestirse i vestir a sus familias i de consiguiente herramientas del campo para labrar”²⁹²

En 1835, quien visita las tierras de los shawi es el obispo Arriaga. Y esto es lo que nos deja dicho sobre su viaje:

"El 22 arribamos al pueblo de Chayabitas que lo encontramos como desierto. Practicada sin embargo la santa visita y confirmadas ochenta i dos personas nos dirigimos el 23 a Cahuapanas, supliendo la falta de cargueros las indígenas. Era espectáculo tierno de verdad, ver a unas mujeres arrastrando un trabajo superior a la debilidad de su sexo en una población de ochocientas sesentaicinco almas, según la numeración que hizo el padre Montanero en el año de 835. (...) Cahuapanas se hallaba también desamparado, a consecuencia de haberse sublevado la mayor parte de la población contra su gobernador, quien de resultas del maltrato, efecto del motín, murió al tercer día. Vejados los neófitos de diferentes modos, i señaladamente con la violenta extracción de cholitos, i no encontrando protección habían abrazado este desesperado y ruidoso partido. Pero su Ilustrísima queriendo precaver el extravío, acaso la perdida de sus ovejas, que probablemente había originado una larga dispersión, ofreció su mediación para con la autoridad política y convocó a los prófugos. No bien fueron sabedores de este favorable incidente cuando el pueblo comenzó a llenarse de modo que pudo Su Ilustrísima administrar el sacramento el sacramento de la confirmación a doscientos sesenta y un personas.”²⁹³

Casi abandonados a su suerte, según se deduce de las palabras de Arriaga, algunos shawi se seguían manteniendo, sin embargo, en las antiguas reducciones jesuitas; sin ocuparse de sus cuerpos, dejados a la desidia y la desnudez, y suponemos, también, que sin cultivar su *fe* más allá de lo necesario ahora que, en ausencia de misioneros, ésta, estaba en manos exclusivamente de las autoridades locales, las mismas, por cierto, que los jesuitas habían dejado como legado pero que con su salida habrían perdido su referente. Es interesante, sin embargo, ver cómo los shawi acuden una vez más de *motu proprio* ante el obispo para recibir la bendición de éste, es más, para encomendarse al sacramento de la confirmación, ni tan siquiera ya, claro, al del bautismo. Desgraciadamente, como ya dije más arriba, aparte de estas notas, poco más es lo que podemos decir sobre la relación entre los sucesores de los jesuitas y los shawi. Aunque nos falta por conocer los hechos que sucedieron en

²⁹² Larrabure y Correa 1905-1909 (VI):231-233.

²⁹³ Larrabure y Correa 1905-1909 (XL):241

Jeberos en 1809 y de la que tomaron partido también, según parece, los shawi, algo que quizás nos pueda ayudar a profundizar un poco más en el tema. Pues nunca antes, en las fuentes consultadas, los shawi habían estado referidos en luchas, tampoco contra los españoles. Ni siquiera en la revuelta de Borja de 1635 aparece ninguno de los nombres por los que se conocían a los shawi entonces. Sin embargo, tanto en la de 1809 como en la de 1824, como puede deducirse de las observaciones del obispo Arriaga al llegar a Cahuapanas, tomaron partido. ¿Por qué? ²⁹⁴

Ronan Julou (2006) analiza en su tesis con mucha destreza el papel protagonista de los jeberos en esta revuelta, las posibles causas que pudieron motivarlo, sus consecuencias y su vinculación con el carácter identitario que iría tomando el jebero hasta llegar a nuestros días. Basándonos en lo que él mismo dice en su tesis, voy a contar brevemente lo acaecido en Jeberos en ese año de 1809, luego pasaré a dar las que son sus conclusiones, a todas luces acertadas también, para nuestro caso.

La chispa del conflicto entre jeberos y españoles estuvo en el hecho de que el Gobernador de la Provincia, Diego Calvo, se opusiera a la celebración del cambio de autoridades que, como desde la época jesuita, los nativos venían festejando en el primer día del año. Diego Calvo decidió romper con esta tradición y obligar a los jeberos a cumplir con sus trabajos, lo que provocó un enfrentamiento entre militares y indios que llevó al Gobernador a refugiarse en casa del obispo. Poco después huiría junto a sus tropas a la ciudad de Lagunas, de donde le forzarían a marcharse “siguiendo hasta la frontera con las colonias portuguesas del Brasil, (y), dispersándose la tropa” (Barletti 1994:8). Con los ánimos no muy calmados, los rumores de levantamientos y revueltas se sucedían. Y las noticias de que ciertos grupos de nativos se preparaban para matar a los españoles que vendrían a ocupar el lugar de los huidos se expandía entre los indios cristianos. A principio de junio de 1809 se anuncia la llegada de un nuevo Gobernador proveniente de Lima. Lo que provoca un aumento en la tensión ya existente. Y es entonces, cuando los jeberos parecen organizarse y buscan el apoyo del resto de los indios cristianos, entre ellos los shawi. Así lo sabemos por las palabras de un español habitante de Jeberos:

“Yo, don Silvestre Amaya, digo que (...) Victoria, india del pueblo de la Laguna (...) me expreso otras mas funestas noticias habiendo oido en el partido bajo en casa de otra funcion...a los indios que decian, con motivo de haber noticia que benian los soldados de lima, estaban convocados los pueblos de la Laguna, Chayabitas, Cahupanas, Muniches y Barranca con este de Xeberos a esperarlos en el, poniendo centinelas en los caminos y puertos y que

²⁹⁴ Tal vez convenga decir a estas alturas del texto, que las relaciones entre jesuitas y franciscanos en la región de Maynas, no fue nunca muy buena. La atención de Maynas fue encomendada a los jesuitas de la provincia de Quito perteneciente al virreinato de Santa Fé de Bogotá. Los franciscanos fueron encargados de la evangelización y reducción de los pueblos indígenas al sur de Maynas, región que dependía del virreinato del Perú. Pero la falta de definición de una línea fronteriza entre los territorios misionales provocó constantes disputas entre jesuitas y franciscanos. Quien sabe si los propios indígenas no fueron hechos partícipes también de estas diferencias. (Ver Marzal 1984: 15)

nos habian de matar a todos e incendiar los reales almacenes, tesoreria y todo el pueblo y retirarse a los montes”²⁹⁵

Puede, que como señala Ronan Julou (2006) los detalles dados por este español llamado Silvestre Amaya estén retratando la conformación de la “mitad baja” de Limpia Concepción de Jeberos, donde los jesuitas habían dispuestos separados de los jeberos mismos, a los nativos procedentes de otros pueblos²⁹⁶. Por lo tanto, para lo que nos interesa, quizás debiéramos decir - matizando - que la participación shawi en la revuelta de los indios cristianos de Jeberos, se limitó a la de aquellos que vivían en la misma reducción o en las proximidades de éstas, quedando al margen por eso los Chayabitas de Presentación o los Cavapanas de Concepción de Cahuapanas. Sin embargo, las historias de participación en un levantamiento contra los españoles, puede oírse por todo el territorio shawi. Recordemos si no, lo que nos decía Arriaga sobre la muerte que los nativos de Cahuapanas dieron a su gobernador antes de su llegada.

En la actualidad, aunque de una manera un tanto confusa, en varias ocasiones escuché entre también los más ancianos, la colaboración de sus antepasados en un linchamiento contra españoles. Sin embargo, las fuentes escritas, como ya señalamos, sólo los relacionan con esta revuelta sufrida en Jeberos a principios del siglo XIX. Algunos hablan de haber matado a españoles, en general, otros a un cura, algunos a un *patrón* que vivía en las tierras de los Jeberos. ¿Las razones? El trabajo, la explotación y, efectivamente, el hecho de que no les dejaran celebrar sus propias fiestas. Como veremos en el capítulo siguiente, la formación del shawi como persona está estrechamente vinculada con la llegada de los cristianos, y su desmoronamiento y su desequilibrio, con la llegada de los patrones y los mestizos, portadores de las *enfermedades* que padecen hasta hoy. La confrontación con los españoles apenas va más allá de esta referencia que decimos, aunque sí aparece una confrontación directa entre los shawi y la figura de dos personajes presentes en el transcurso de las fiestas (Mashi y Asa). Una confrontación entre las “prácticas correctas”, y aquellas de quienes en algún momento fueron expulsados de sus comunidades por provocar la muerte y el rapto de sus hijos. Estos personajes, viven hoy fuera de las comunidades, por las montañas de Moyobamba, en la selva de San Martín, escondidos en la selva baja. Pero su presencia y también su expulsión son centrales en todo el entramado ceremonial shawi.

²⁹⁵ Archivo de Límites: LEA 11-107, citado en Julou 2006:61

²⁹⁶ Como en otras tantas reducciones, los jesuitas distribuyeron la población de Limpia Concepción de Jeberos conformando distintos barrios: tres en un principio (Chantre y Herrera 1901:) que más tarde serían dos, el “barrio alto” y el “barrio bajo”, divididos a su vez, en otros pequeños barrios. Los misioneros separaban así, a los distintos pueblos que iban llegando a la reducción, procurando guardar cierta distancia entre ellos e intentando facilitar también la convivencia y la comprensión entre sus lenguas. Actualmente, esta doble divisoria sigue vigente, siendo la Plaza de Armas y la Iglesia la línea divisoria entre ambas mitades. En total, Jeberos cuenta con 14 barrios secundarios, 9 para el barrio alto y 5 para el bajo. Puede verse un plano de los mismos en Julou 2006:166.

Un paso más dentro de la revuelta de los indios cristianos. ¿Qué ocurrió tras el anuncio de la llegada de un nuevo Gobernador a Jeberos? El obispo Sánchez Rangel intentó mediar entre nativos y militares, y fue gracias a él que los ánimos se calmaron y se pudo llegar a un acuerdo. Los indios cristianos aceptarían la llegada de un nuevo gobernador pero no el retorno de un sargento conocido por el nombre de José de la Guerra, la personificación de la nueva violencia y la opresión que los jeberos sufrían con el nuevo orden (Julou 2006:62). Aceptadas las condiciones, sin embargo, la permanencia de los españoles en Jeberos no se extendería por mucho tiempo, y en 1811, el nuevo Gobernador transfiere su residencia a Moyobamba y Sánchez Rangel, se separa para siempre de los indios cristianos de Jeberos.

“De esta manera los pueblos del llano amazónico quedaron a cargo de autoridades menores, quienes, sin mayor control, extremaron las exacciones y castigos contra la gente indígena. Las autoridades coloniales habían abandonado Maynas una década antes de las luchas finales por la independencia y se habían trasladado a Moyobamba. Por eso cuando éstas se producen tienen lugar entre las fuerzas patriotas que salen de Chachapoyas y las realistas que parten de Moyobamba”²⁹⁷

A Sánchez Rangel le sucede José Arriaga, nombrado obispo de Maynas en 1834. Arriaga, confrontado con el desinterés por parte de la república peruana hacia las poblaciones de Maynas, dedica hasta casi la mitad del siglo a ordenar la herencia jesuita. Desde Jeberos, recorre las antiguas reducciones y crea un colegio siguiendo las directrices hacia los franciscanos por parte del Estado destinado a la formación de misioneros. Sin embargo, su acción no tuvo el éxito deseado: los indios cristianos habían dejado de ser los indios dóciles que fueron en los siglos pasados. Su resistencia al adoctrinamiento terminó con la paciencia de los misioneros y, Jebero, se quedó colgada durante años, hasta que la explotación del barbasco atrajo a sus tierras a comerciantes y patrones.

¿Qué importancia tuvo entonces la revuelta de 1809? ¿Qué supuso esa primera gran rebelión de los indios cristianos (también) contra la Iglesia? Esta es la conclusión de Julou al respecto:

“Suggerer que la révolte ouverte des Jebero s’apparenterait à la volonté des Indiens en fuite de retrouver un mode de vie pré-chrétien serait faire table rase de ces deux siècles d’histoire commune avec les Jésuites. J’ai suffisamment évoqué (...) la participation volontaire des Jebero au processus de colonisation et de christianisation de Maynas pour pouvoir rejeter l’hypothèse d’une révolte guidée par la volonté de renier une histoire dont ils avaient été les actifs protagonistes.

Ma propre hypothèse serait en l’occurrence diamétralement opposée : ce soulèvement de 1809 n’exprimait pas un désir de retour à un mode de vie ancestral mais bien une toute autre

²⁹⁷ Barletti 1994:8

nostalgie, celle précisément de l'époque jésuite. Non tant par affection envers les missionnaires que par attachement à certaines normes culturelles désormais parfaitement intégrées à leur organisation sociale".²⁹⁸

Tal y como sugiere Julou, el levantamiento de los indios cristianos debe entenderse, en este sentido, no cómo un vuelta a sus orígenes indios sino como un reclamo de lo que había significado para ellos la época jesuítica. Los jeberos, y con ellos podemos decir también los shawi que les apoyaron, buscaban el espacio, el entorno, y las prácticas que las reducciones jesuitas les habían “facilitado” y a las que ellos tan bien parecían haberse adaptado. Sin embargo, las nuevas prácticas de los franciscanos, centrados en la educación de unos niños que eran apartados del cuidado de sus hijos (Larrabure y Correa 1905-1909:453), obligaron a estos indios cristianos a revelarse también contra ellos²⁹⁹. La sublevación les valdría la ruptura en adelante con el mundo colonial, pero también el aislamiento y un periodo de *impasse* dentro de sus comunidades reducciones que se prolongaría hasta la llegada de los patrones del barbasco y los comerciantes, en la segunda mitad del siglo XIX, y en cuanto a lo religioso, hasta la llegada de nuevas misiones ya estrenado el siglo XX, con la entrada en acción, por ejemplo, del Instituto Lingüístico de Verano.

Puede decirse, en conclusión, que la “adaptación” de los indios cristianos a las doctrinas de los jesuitas, se convirtió en una “integración” de valores, costumbres y necesidades que fueron las que les llevaron a rebelarse contra una inversión de los mismos. Si bien es cierto, esto es algo que puede verse con mayor claridad en el caso de los jeberos, por la *centralidad* dada a los mismos en las fuentes sobre Maynas, y no tan así para el caso shawi que nos ocupa, al haber un vacío documental enorme sobre ellos desde la salida de los jesuitas y hasta casi podemos decir, la llegada de los nuevos misioneros a mediados del siglo XX. Sin una presencia misional constante, los shawi, siempre vivieron su *propia cristiandad*, aunque, según parece, nunca de espaldas a la suerte que corrían aquellos indios cristianos con quienes compartían mucho más que sus propios territorios. Pues no olvidemos que la posición del shawi, entonces como ahora, estaba definida en primer lugar, por ser intermedia entre Moyobamba y Huallaga; en segundo lugar, por ser limítrofe con poblaciones que seguían declarándose en rebeldía abiertamente no sólo con la Iglesia, sino también, en su medida, con los diferentes frentes foráneos que iban llegando a sus tierras, patrones del barbasco y el caucho: las poblaciones jíbaras; y, tercero y último, por tomar una posición de relativa cercanía con los jeberos a quienes habían seguido en sus comienzos hacia una era cristiana. Es por ello que, en parte,

²⁹⁸ Julou 2006: 65.

²⁹⁹ Hay que tener en cuenta que tras la proclamación de la República Peruana (1821), una de las primeras acciones que se llevó a cabo fue la supresión del Colegio de Ocopa, limitándose así el papel de los padres franciscanos al de instructores escolares. Ver Decreto de Simón Bolívar del 1 de noviembre de 1824, en Larrabure y Correa 1905-1909 (V): 21.

las consecuencias para la población shawi y sus reducciones desde la expulsión de los jesuitas y hasta el comienzo de la nueva era económica del siglo XIX, no debieron ser muy diferentes del todo de las que tuvieron otros indios cristianos. Salvando, eso sí, algunas particularidades que tal vez sean más esenciales de lo puedan parecer a primera vista: primero, sus reducciones siempre se hallaron en una situación de “menor privilegio” con respecto a aquellos puntos en los que se encontraban los centros estratégicos de los españoles (militares y misioneros) y de aquellos nuevos pobladores que llegaban para instalarse en ciudades como Yurimaguas o San Lorenzo. Segundo, precisamente por ello, los shawi, ya debían saber lo que era experimentar un mayor grado de *dejadez* ante los frentes foráneos, por ende, también, lo que era recrear y adaptar las doctrinas, las costumbres, las herramientas, las vestimentas, los tiempos de españoles y misioneros, al suyo propio. Por eso, tal vez, estos mismos elementos condicionaron la forma de concebir sus relaciones también con los patrones y los comerciantes. Mientras que los shawi del Paranapura y Balsapuerto se hallaban inmersos en la red comercial que ya desde la apertura de la ruta del Huallaga, en el siglo XVII, se movía en parte gracias a ellos, los pobladores de las Serranías de Chayabitas y los del río Cahuapanas, se mantenían casi al margen, pendientes más de las incursiones de los infieles, y del rapto de sus mujeres e hijos por parte de los españoles que quedaban en Moyobamba. Inmersos algunos en la vida de las antiguas reducciones, otros en los espacios que iban ocupando aprovechando la cada vez más distante presencia de los misioneros, los denominados Chayabitas y los Cavapanas, vivían aún pendientes de sus cerros.

Ahora sí, convendría ya decir algunas palabras sobre las relaciones de los shawi con los nuevos colonos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, los patrones y comerciantes que dibujaron el nuevo mapa de relaciones del alto Amazonas tras la independencia de los españoles.

“En nuestra zona no había caucho, pero sí shiringa, leche caspi, balata, barbasco; maderas como cedro, aguano, marupá, tornillo caspi, huaira caspi, lupuna, capurí, etc.”

“Antiguamente, los Viejos cahuapaninos y chayahuitas eran shiringueros, lechecaseros y balateros; algunos eran caucheros por Alto Ucayali, por río Pachitea, llevados por sus patrones para que trabajen el caucho. Y los que estaban aquí, algunos eran shiringueros, era todo para los patrones, y que ganando sólo 10 centavos por kilo de shiringa”.

“Sufriendo ganaban. Por una trusita y un pantaloncito trabajaban un mes, dos meses, en ese tiempo de esclavitud. No es un tiempo como ahora. Les quitaban también a sus propias mujeres, a veces matando a sus esposos trabajadores en la balata. Y hasta a sus mujeres; por su mujer a veces le mataron a la gente pa' que quite su mujer”³⁰¹.

A partir del último tercio del siglo XIX, la referencia esencial de la alteridad blanca para los pueblos de las tierras bajas, pasó a ser la del *patrón*, pobladores no indígenas, provenientes de San Martín, Rioja, Iquitos, Brasil, Europa... que gracias a la navegación a vapor podían moverse con cierta facilidad en busca de las materias y bienes naturales de estas tierras. Entre 1880 y 1914, aproximadamente, la explotación se concentró en la extracción caucho y, tras la gran depresión, entre 1940 y hasta 1970 más o menos, en la extracción del barbasco, leche caspi, balata, cedro, caoba, materias todas ellas trabajadas por las poblaciones indígenas bajo una nueva posición de dominación³⁰². Cabe decir, que la relación de los shawi con los caucheros se produjo principalmente

³⁰⁰ El análisis que propongo a continuación, no es el de un trabajo exhaustivo sobre la denominada época de los patrones, en otras cosas por la escasez de información concreta sobre el pueblo shawi con respecto a su trabajo en las haciendas. Pero un recorrido rápido por los cambios que se produjeron en las relaciones entre las poblaciones indígenas y los nuevos colonos de las tierras del alto Amazonas, nos servirá para completar la trayectoria conjunta que tiene el pueblo shawi con el resto de los pueblos de la región. Advierto de entrada, eso sí, que su dispersión en tan grande extensión de terreno y la especificidad de este mismo - sumido gran parte en las profundidades de la selva; otra parte más asequible para los viajeros que iban llegando a las tierras del Marañón o el Huallaga, como las del Cahuapanas o el bajo Paranapura - hacen que la lectura de cuanto aconteció a partir del último tercio del siglo XIX en el territorio shawi, sea diferente según las zonas. Así, como terminé diciendo, debemos pensar en que mientras los shawi de Balsapuerto o de Santa María de Cahuapanas se encontraban en una posición de mayor cercanía hacia el mundo que importaban los nuevos colonos, los de Pueblo Chayahuita, por ejemplo, debían seguir pendientes más de la situación que la salida de los misioneros les había dejado. Y ello, no sólo frente a la disposición social adquirida, sino también, la comprometida frente a los pueblos vecinos. Recordemos, de hecho, que los conflictos entre el pueblo awajun y el shawi se remontan a las últimas décadas del siglo XIX.

³⁰¹ Extractos de testimonios recogidos por la hermana María Dolores García sobre el “*tiempo de los patrones*” (García 1993(I):133-138)

³⁰² Ver García Jordán (ed.) 1998

fuera de los límites de sus propios territorios³⁰³. Por eso, las historias vinculadas con la extracción de esta materia están en un orden diferente a las de la explotación del barbasco o la leche caspi, más circunscritas a la existencia dentro de su territorio de *fundos* y patrones. Trabajar en la extracción del caucho para un shawi suponía la salida de sus comunidades, vivir en la dureza de lugares lejanos y bajo condiciones extremas de trabajo que les trasladaban a mundos lejanos a los suyos propios. Muchos shawi pasaron por ello y otros tantos, como muestran los testimonios anteriores, abandonaron sin lograr de los patrones más que sus cuerpos maltrechos. Con la caída de los precios del caucho, las perspectivas de los nuevos colonos se fijaron en la explotación de nuevos productos y es entonces cuando, en su mayoría muchos de los antiguos caucheros y descendientes de éstos, levantan sus haciendas y *fundos* atrayendo hacia sí a la población nativa³⁰⁴. La relación con estos nuevos agentes es la que protagoniza la que los shawi denominan la *época de los patrones*³⁰⁵.

En 1878, el río Paranapuras contaba con tres haciendas, Cachiyacu con una y cuatro se contaban, según los documentos de Zacarías Peña, en el Huallaga (en Larrabure y Correa 1905(7):378). En 1903 el número se había incrementado hasta las 28, todas produciendo variedades de productos entre los que destacaba el maíz, la cachaza y también el vacuno, que debiera abastecer a dueños y peones (Fuentes 1989:28). La mayor proliferación de haciendas se produce, sin embargo, en la década de los

³⁰³ Los grandes focos de extracción del caucho en el Perú fueron las regiones del Putumayo y Madre de Dios, lugares a donde, según los testimonios de los propios shawi, muchos de sus antiguos fueron llevados a la fuerza como mano de obra. Cahuapanas y Jeberos, sin embargo, sí son territorios apropiados para el cultivo del barbasco. De hecho, en Jeberos, por ejemplo, hasta no hace tantos años, una cooperativa formada gracias a la iniciativa de las Madres Misioneras del Sagrado Corazón seguía con su producción. Una referencia a la preferencia de los patrones del caucho por usar como mano de obra a jeberos, cocamas y chayahuítas del Cahuapanas, según reza, se encuentra en las notas de Hildebrando Fuentes, recogidas en Larrabure y Correa (XVI) 1905:438.

³⁰⁴ Puede verse un estudio sobre la economía regional y su evolución en los textos citados en la bibliografía de Barclay (1995), Santos Granero (1991) y en Valcárcel (1991).

³⁰⁵ Es interesante hacer notar que la época del caucho para los jeberos, según señala Julou, a diferencia de los shawi, estuvo marcada por un aparente mayor respeto de sus normas sociales, siendo la época del barbasco la presentada como la más crítica con su particular identidad. Esta distinción de fases en relación al mundo de relaciones con el patrón, sigue diciendo, no se limita a constatar un cambio de comportamiento por parte de éstos, “elle révèle surtout le rôle crucial joué par les relations d’affinité entretenues avec ces gens de l’extérieur. Dans un premier temps, l’acquisition d’un statut d’affin par les premiers patrons favorisa en effet l’instauration durable de leur domination. (...) Cependant, par le succès même d’une telle stratégie, ce préalable autrefois indispensable devint bientôt superfétatoire. Dès lors, manifestant ostensiblement leurs mépris à l’égard de la condition indigène des Jebero, les commerçants du barbasco renouèrent avec leur statut d’altérité. Ce faisant, ils créaient chez leurs co-résidents les conditions d’une transformation identitaire (...)” (Julou 2006: 73-74). A pesar de su cercanía y de la trayectoria histórica que venían uniendo a estos dos pueblos desde el contacto con los primeros españoles, no podemos decir que para el caso shawi esto fuera de igual manera. No al menos para aquellos que vivían en las zonas más alejadas, apartadas progresivamente del mundo de los intercambios comerciales a medida que la nueva economía regional iba creando nuevos centros urbanos nucleares; para los shawi del alto Paranapura, del Sillay y del alto Cahuapanas. En los discursos de éstos, el caucho está siempre vinculado con la explotación, con el abandono de sus hogares, con el ataque de etnias vecinas a causa del despoblamiento masculino de sus comunidades. Mientras que el barbasco y la leche caspi, siendo igualmente fuentes de “explotación”, parecen quedar enmarcadas dentro de otro orden de relación en el que el indígena, su trabajo, pasa aparentemente a “tenerse en cuenta”. Eso sí, a tenerse en cuenta de una manera particular, pues tal y cómo evolucionaron las comunidades que estuvieron más en contacto con el mundo de los patrones, no puede decirse que la presencia y la relación con éstos, no tuviera consecuencias en la definición de la identidad indígena de los shawi. Hoy, como ya señalamos, son las comunidades que nacieron de esos antiguos fundos de la época del barbasco, las que menos se identifican con respecto a su *indianidad*, y las más alejadas de estos centros, las que más lo reivindican.

‘40 y ‘50, momento crucial para la producción del barbasco antes de su caída en los ‘70 (Barclay 1995:259). Este producto usado por los pueblos indígenas como veneno para matar a los peces, genera un nuevo movimiento en las relaciones entre la población indígena y no indígena. Da paso además a la figura de un comerciante *especializado* en la venta de productos para las comunidades nativas que dura en muchos casos hasta nuestros días, el “regatón”³⁰⁶. El nuevo patrón de hacienda que atrae hacia sí la mano de obra indígena, se desliga del “adoctrinamiento” que habían encarnado los misioneros - no sin aprovecharse de él prefiriendo como trabajadores a los indios cristianos - y se aleja también de la imagen del sometimiento y la explotación de los caucheros, para quienes los nativos se habían visto forzados a trabajar fuera del entorno de sus propias comunidades (Fuentes 1989:23). Pasan así, a ocupar un nuevo lugar, en muchos casos como *afines*, dentro las relaciones de *alteridad* entre indígenas y mestizos. Todo ello, suavizaba las relaciones de dominación y servidumbre hacia los trabajadores indígenas³⁰⁷, pero también modifica y de manera significativa las relaciones de *parentesco* con los nuevos colonos³⁰⁸. La figura de un nuevo “afín” resulta determinante para unos y otros. Determinante porque en este contexto y en muchos aspectos el indígena deja de ser percibido como salvaje³⁰⁹, algo que los shawi se habían ganado ya asumiendo su estatus de indios cristianos, y determinante además porque con ello, se marca, de alguna manera, el nacimiento dentro del mismo territorio indígena, de grupos que preferirían desligarse de lo propio en beneficio de un mundo mestizo que representaba un nuevo estatus, el del patrón y el del comerciante de indios que se iban concentrando en torno a los mismos nativos. El caso jebero es quizás el más representativo al respecto de esta “aparente conversión” (Julou 2006). Pero también hay que decir que la pérdida de una identidad indígena por parte de algunos grupos estuvo estrechamente ligada a la presencia de patrones y a la proliferación de fundos. Pues muchos shawi, familias completas que trabajaban bajo las órdenes del patrón propietario del fundo, terminaron por adoptar de éstos no sólo sus costumbres, valores, usos y herramientas sino incluso también su propia descendencia (y su futuro), al cambiar sus nombres y adoptar sus apellidos. Los Pinedo, Sánchez, Vásquez, son algunos de los shawi que lo hicieron. Trabajaron bajo las órdenes de unos patrones que en muchos de sus

³⁰⁶ Ver nota 75

³⁰⁷ La moderación en la violencia por parte de los patrones *de los fundos* es, quizás, una de las características más destacables de este periodo, como señala Barclay. “Mucha de esta gente había sido previamente desarraigada de sus lugares de origen e incluso de sus sociedades por el sistema cauchero. Había además estado sometida a relaciones de sujeción personal durante décadas (...) sólo así se comprende que el traslado de población para incorporarla como mano de obra de los fundos no siempre estuviera marcada por el ejercicio de la violencia física” (Barclay 1995:251).

³⁰⁸ Siguiendo a Barclay, tal vez, esta *afinidad* no debiera considerarse sino como una *paternalismo*, el cuidado de los patrones hacia sus trabajadores como si fueran sus hijos (Barclay 1998:201). Y es que, las narraciones sobre los *patrones* y sobre la vida en sus fundos y haciendas, nos hace sopesar lo particular de sus relaciones, basadas, quizás, efectivamente, en una naturalización de las diferencias más que en una imposición o dominación sobre ellas. Sobre las relaciones entre patrón y peones ver Dean (1999), Pineda (1987), Muratorio (1987), Gow (1991).

³⁰⁹ Puede verse al respecto Taussig 1978:7-36.

casos eran reconocidos como compadres, y que se alzaron con el poder y la influencia de las autoridades locales garantizándose sus posiciones, en realidad, al más puro estilo misional, cambiando enseres, herramientas, ropas, alimentos, por la fuerza de trabajo de los que llegarían a formar verdaderas poblaciones después³¹⁰. Como Pandora (Sillay), Barranquita (Cahuapanas) Miraflores (Marañón), etc. Los patrones se repartían el territorio en áreas de influencia. Diferentes familias dominaron diferentes ríos o diferentes sectores de uno mismo; los Acosta, por ejemplo, el curso superior de Paranapuras y parte del Sillay, los Valcárcel, el curso medio y superior del Cahuapanas. Y en algunos casos, el dominio implicó incluso a dos o más generaciones de una misma familia, heredando, de padres a hijos, el derecho al trabajo nativo, por deudas que los nativos, a su vez, heredaban de padres a hijos (Fuentes 1988:37).

Desgraciadamente, las informaciones sobre el trabajo de los shawi en los fundos apenas si existen. Su posición en ellas y sus relaciones con los dueños de éstos forman parte en la mayoría de las investigaciones de prolongaciones de las vivencias que otros pueblos sí han retenido y prolongado en el tiempo a través de su recuerdo. Para los shawi, la época de los patrones no va más allá de los comentarios que recogimos más arriba presentes en la obra de la hermana Maria Dolores García. Sus conversaciones sobre esta época se limitan a narrar cómo efectuaban el trabajo de extracción de las materias y las herramientas a las que podían acceder gracias a los pagos efectuados por los patrones. Muchos hablan de la grandeza de comunidades como Barranquita o Buenos Aires (Río Cahuapanas) durante la presencia de los patrones, pero en general, salvo el recuerdo de un trabajo de sol a sol o el pago por ello de una *retrocarga* que fue pasando de padres a hijos hasta llegar a veces a hoy, los patrones son *esclavitas* y poco más para los shawi. No hay constancia - entiéndase que más allá del *recuerdo* o la *memoria* indígena, la de sus mitos - de si éstos participaron o no de los rituales de los indígenas, cómo se las arreglaban los diferentes grupos locales para proceder al intercambio con los nuevos colonos sin entrar a formar parte de su mundo de esclavos. No “sabemos” hasta dónde llegó el compadrazgo entre ellos y que supuso realmente para las normas sociales shawi y sus patrones de parentesco. Lo que sabemos, o al menos lo que se *ve*, es que el territorio shawi, ha venido siendo saqueado de sus principales fuentes naturales desde el comienzo de la era de los patrones, primero

³¹⁰ Este “intercambio” es lo que se conoce bajo el nombre del “sistema de habilitaciones”, el trabajo es pagado directamente en especies o con la concesión de créditos sobre productos de consumo habituales a cambio de la producción o de un trabajo futuro que queda comprometido así, de esta forma. Los nativos notan las ventajas de este sistema al verse libres en muchas ocasiones de más intermediarios para conseguir los productos que necesitan y también para lograr colocar su producción antes incluso de que ésta sea recogida, pero lo cierto es que la dependencia sobre los acreedores es absoluto, y la *descompensación* entre lo trabajado y lo pagado, enorme. En la actualidad, muchos shawi siguen recibiendo de esta manera la compensación por sus productos e incluso, muchos profesores, por los sueldos que reciben del ministerio pero que por falta de una cuenta bancaria personal deben poner en manos de los que denominan sus “apoderados”, comerciantes mestizos en su mayoría, que pagan con las especies de sus propios comercios, los sueldos que ingresan los profesores por sus trabajos en sus cuentas bancarias.

fue el barbasco, luego la madera, las pieles de sus animales, sus animales, su pescado, etc. Los descendientes de los patrones de los fundos en los que trabajaban muchos shawi se convirtieron en madereros y en comerciantes de productos manufacturados que con su presencia no sólo inciden en el impacto medio ambiental de los territorios indígenas, sino también en lo cultural y tradicional. La acción de intercambio y comercio se limitaba a la relación con estos nuevos patrones del comercio. Lugares como Barranquita o Pandora, ambos antiguos fundos, cambiaron el aspecto cultural y espacial de su entorno con pobladores especializados en la compra y venta de productos entre la población indígena y la mestiza que iba abandonando en muchos casos estos antiguos fundos para asentarse en los centros urbanos como San Lorenzo. Y sin que entre ellos, esta vez, se produzca una especial relación de *afinidad*, los comerciantes pasan a inscribirse de manera cada vez más fuerte, en la vida de las comunidades.

La dinámica económica nacional condujo a la decadencia de haciendas a partir del comienzo del siglo XX³¹¹. En los años '50 y '60, como ya vimos, hacen su aparición las misiones modernas, el Instituto Lingüístico de Verano y en concreto, en el territorio shawi, awajun y jebero, las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús³¹². En 1978 se aprueba la Ley de Comunidades Nativas que con la ayuda de la acción del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) favorece la desvinculación progresiva de los nativos del mundo de los patrones. Las misioneras traen consigo la escolarización de las poblaciones indígenas. En la década de los '70 aparecen las primeras empresas explotadoras de petróleo, y los conocidos como “regatones” pasan a ocupar el lugar de los patrones comerciantes de indígenas. Éstos, en su mayoría mestizos, viajan a las zonas de los nativos sin permanecer en ellos, levantando sus negocios de venta de enseres de primera necesidad en las ciudades ribereñas en plena ebullición y crecimiento. Una nueva forma de intercambio, en esta ocasión (aparentemente) libre de subordinaciones, nace entre la población indígena y los nuevos poderes mestizos que para el caso shawi se concentran en las ciudades de San Lorenzo - un antiguo fundo, por cierto - y Yurimaguas. Balsapuerto es un buen ejemplo de la evolución que sufrieron las poblaciones shawi hasta estos años. Hoy, una minoría de población mestiza sigue asentada allí dedicada al comercio para los nativos. Sus viajes a la ciudad son constantes, venden cualquier tipo de enseres a los nativos e incluso, yendo un paso más, elaboran prendas con telas industriales que las mujeres indígenas visten al estilo considerado tradicional por unas y otras. Son los resquicios de una historia dominada, profundamente, por las relaciones de poder de los frentes foráneos sobre las poblaciones indígenas.

³¹¹ Sobre la decadencia del sistema de haciendas en el área de la selva puede verse Stocks 1981

³¹² Ver capítulo 2, “Los últimos cambios sociales”

Capítulo 5. Los shawi en su historia

- **El comienzo de los tiempos**
- **La expulsión de los ancestros**
- **El tiempo del padecimiento**

En este capítulo 5, se hablará sobre la creación y la formación del pueblo shawi, sobre la sociedad de sus ancestros y sobre la manera de concebir sus relaciones con el mundo colonial que acabamos de presentar. En nuestro recorrido, nos acercaremos a los lugares por donde se localizan sus antepasados, al Cerro de la Paila o *Huë'ëta Mo'topi*³¹³ y al entorno de la comunidad que es considerada la cuna de la cultura shawi, Pueblo Chayahuita. A través de la exposición de algunos mitos, ilustraré la manera cómo se concibe el surgimiento de la primera sociedad shawi, así como las diferentes transformaciones por las que ha ido pasando desde el denominado “tiempo de los ancestros” (el comienzo de los tiempos) hasta la considerada como era actual. Nuestro recorrido nos conducirá también al conocido como “tiempo de los patrones” o “tiempo de Moyobamba”, por la identificación que de éstos se da con esta ciudad, y con todo ello, mi intención será valorar el modo en el que ha sido asimilado el contacto con el mundo colonial y considerar la importancia que tiene en la conformación de la sociedad shawi tal y como se muestra en la actualidad. Se hará notar, cómo la llegada del cristianismo y la presencia de los patrones, funcionan como razones que han marcado el gran cambio de un tiempo pasado al tiempo actual. Y, por lo tanto, cómo, ambos elementos se han convertido en claves a partir de los cuales se ha conformado la identidad del pueblo shawi. En otras palabras, procuraremos que el análisis de los mitos que hablan sobre los tiempos de los shawi, ilustraren la manera en que ha sido asimilado el contacto con el mundo colonial, algo que entendemos que ha contribuido, en gran parte, al posicionamiento de esta sociedad en un plano dibujado “entre” dos mundos, representados o personificados hoy, por los dos grupos con los que comparten algo más que sus límites territoriales, los awajun y los shiwilu. Cabe advertir, sin embargo, que nuestro propósito no es ofrecer una versión indígena de la historia que ya hemos reconstruido en las páginas anteriores; no es ésta la visión amerindia sobre la Historia de Maynas. A este respecto buscamos, simplemente, analizar el modo en el que han sido asimilados ciertos eventos de esa historia bajo la propia lógica interna del grupo; su reflejo, si se quiere, en el corpus mitológico de éste y el modo en que esto confluye con la percepción que la sociedad shawi tiene sobre sí frente a otros grupos. Los mitos no sustituyen aquí, por tanto, a los archivos históricos, así que, de entrada, evitemos la superposición de eventos históricos registrados y hechos mitológicos narrados. Ahora bien, si el mito no es la visión amerindia de la historia sí es, al menos, una de las recreaciones posibles de ésta. Y eso es lo que nos interesa.

Los relatos shawi que evocan los eventos ocurridos en el tiempo de los ancestros remiten, en su mayoría, a la aparición de elementos desestabilizadores a los que se vieron abocados después de que se llevara a cabo una acción considerada hoy transgresora. El modo en el que los antiguos

³¹³ Ochoa (2008:63) escribe *Weta Mo'topi*. Siguiendo la grafía de todo el texto, la del diccionario de Hant, he optado por *Huë'ëta*.

recondujeron tales acciones es, básicamente, lo que define hoy la identidad del shawi. Y el conjunto de todas esas transformaciones, sufridas desde el comienzo de los tiempos y hasta un pasado reciente es lo que conforma, en realidad, su historia, *la historia de los Shawi*.

Antes de entrar a tratar los puntos que están marcados como parte de este capítulo propiamente dicho, empero, me gustaría considerar muy brevemente, aspectos cómo la relación de los shawi con su tradición oral, con sus mitos y con el corpus de historias que hablan sobre el llamado tiempo de los antiguos. Esta breve parada nos servirá para entender mejor por qué el “comienzo de los tiempos” o “tiempo de los ancestros” se reduce al entorno de Pueblo Chayahuita, mientras que el *resto de la historia*, la que completa el llamado “tiempo de los patrones” o “tiempo de Moyobamba se desplaza por las cuencas bajas de los ríos hasta llegar a Santa María de Cahuapanas, a Balsapuerto o Muniches, en el río Paranapura³¹⁴.

*Mashocoro'sa noninso': la voz de los antiguos*³¹⁵

Durante el tiempo que duró mi trabajo de campo apenas logré que unas cuantas personas me mostraran su abierta disposición a contarme algunos de los muchos cuentos de su cultura que, felizmente, una inmensa mayoría han podido ser recogidos por la hermana María Dolores García. En conversaciones tanto con Aldo Fuentes como con Nancy Ochoa, siempre planteé mi dificultad para conseguir que los shawi me hablaran. No sólo de cuentos y leyendas antiguas sino también de sus costumbres, de sus hábitos, de ese mundo repletos de personajes que siempre rondaban en las conversaciones y en las alusiones a enfermedades y sus tratamientos, pero que cuando eran nombrados por mí, los shawi, los situaban, consciente y naturalmente, a una distancia tan lejos de ellos mismos, que pareciera en realidad invenciones de viejos que vivieran en tiempos pasados. Afortunadamente, mi incapacidad de llegar a lo que pensaba que era la base de explicación de toda cultura, sus mitos, fue compartida amablemente por Fuentes y Ochoa, quienes me hicieron sentir menos sola en una labor que durante muchos meses, también para ellos contó con más fracasados que emocionantes relatos.

³¹⁴ Conviene recordar una vez más, que mi labor de investigación sobre la cultura shawi se ha desarrollado principalmente en el seno de comunidades pertenecientes al Datem del Maraón, por lo que, tanto las informaciones que aquí aparecen como las reflexiones que hago en torno a estas deben tomarse en función de los shawi que aquí viven. No quiere ello decir que abogue por una diferenciación entre shawi de uno u otro sitio, aunque, concretamente, tanto en la temática sobre mitología como en el del impacto del mundo colonial, deben admitirse no pocas diferencias, debidas quizás, en mi opinión, al posicionamiento territorial y a la lejanía o cercanía en la que se situaban los diferentes grupos locales frente a quienes representaban el mundo colonial. Tengamos en cuenta entonces, que la historia que aquí recogemos es la de aquellos que se situaron en los polos más apartados del vasto territorio shawi, en el alto Sillay, en el alto Paranapura y en Santa María de Cahuapanas, a donde los frentes coloniales llegaron más espaciados aunque no por ello con menos fuerza.

³¹⁵ La expresión *Mashocoro'sa noninso'* podría traducirse simplemente por “leyendas”, pero si he elegido traducirla como “la voz de los antiguos” es para subrayar el significado de la palabra *noninso*, voz, palabra hablada. En lo que sigue, el texto mencionará cómo esa “voz” se ha convertido en un registro escrito.

La población shawi de más edad, es en su mayoría monolingüe, más las mujeres que los hombres. Y esto es, sin duda, la primera de las dificultades a las que uno se enfrenta a la hora de documentarse, también a la hora de recoger mitos o narraciones. Las informaciones obtenidas de esta población siempre son versiones traducidas de quienes hacen de intermediarios entre el informante y el antropólogo que quiere saber sobre tiempos pasados y costumbres de antes. Intermediarios que son, en su inmensa mayoría, maestros formados en el Internado que han dirigido durante años las hermanas Misioneras de la Compañía del Sagrado Corazón, en San Lorenzo del Marañón. Muchos de estos informantes, como dijimos, han pasado después por el Programa de Formación de Maestros Bilingües (FORMABIAP). Ahí someten a revisión, concienzudamente, las historias denominadas de “los antiguos shawi”, y en sus trabajos, además de reconocer los datos recogidos por Aldo Fuentes con respecto a los primeros contactos con los españoles, reproducen casi literalmente las historias recogidas por la misionera María Dolores García en su obra. Las mismas que nos serán contadas a nosotros con pocas, muy pocas diferencias. Esta forma de transmisión de la cultura shawi, una transmisión oral, sí, pero sustentada en una obra escrita (y escrita por los indígenas que cuentan, transcriben a su idioma y traducen al castellano), esta manera de mantener viva su cultura y de asegurarse la permanencia del conocimiento de sus antiguos, decimos, es sin duda alguna algo digno de ser tenido en cuenta. Queremos decir, en primer lugar, y por si la exposición diera cabida a dicha idea, que no cuestionamos en ningún momento el inmenso valor que tiene la obra de la hermana María Dolores García, fruto de un extraordinario trabajo y esfuerzo. Todo lo contrario. Lo que queremos es, precisamente, situarlo como elemento clave en la transmisión generacional de la cultura de los shawi y en la importancia de que ésta se haya venido fundamentando en la palabra escrita. Escrita por una misionera que no ha salido indemne por este su trabajo, por cierto, pero cuyo principal objetivo ha sido siempre ahondar en las *raíces de la cultura chayahuíta*, penetrar en el tiempo de sus ancestros, en las enseñanzas y las transmisiones de éstas hasta nuestros días. “Para que no se pierda, para que el pasado y lo que somos gracias a nuestros antiguos siempre esté unido al momento presente”.

No se cuán vinculado a esto está, en realidad, la segunda cuestión que nos planteamos más arriba: ¿qué postura mantienen los shawi actuales frente al modo de vida que consideran que era el propio de sus ancestros? Al contrario de lo que ocurre entre otros grupos amazónicos³¹⁶, los shawi actuales, a nuestro parecer, no manifiestan una ruptura definitiva ni radical con el mundo ni con el tipo de vida de sus ancestros. Aunque esto no signifique que “más antes” las cosas fueran igual a como ahora lo

³¹⁶ Pienso en los shiwilu, los piro o los paumari, de quien tenemos la excelente tesis, dirigida por Descola, de Lydie Oiara Bonilla, “Des proies si deribles. Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne”, EHESS, Paris (2007).

son. Los shawi actuales hablan en idioma como hablaban sus antepasados, pescan con barbasco como les enseñó a hacer Cunpanama', celebran sus rituales de la primera menstruación o del corte del cordón umbilical como siempre lo hicieron, tejen sus pampanillas y usan sus medicinas como sus ancestros les enseñaron a que siempre lo hicieran. Como veremos más adelante, los personajes míticos que están vinculados al mundo de los antepasados, Mashi, Asa, Asahui (ashawi) y aunque a otro nivel, también Cunpanama', fueron desterrados del entorno de los seres humanos, es decir, del entorno de los shawi, pero en ningún momento se niega una relación con ellos; es más, dicha relación es escenificada y representada cada año en fiestas como las de Semana Santa celebradas en Pueblo Chayahuita o las de Santa María de Agosto celebrada en la capital del distrito de Cahuapanas, donde los denominados amana³¹⁷ se aparecen en las comunidades molestando y aborreciendo a las gentes. Uno puede pensar entonces, que la ruptura entre los ancestros y los shawi no ha llegado en realidad a hacerse efectiva nunca. Lo que no significa, eso sí, que en el tiempo de los primeros, pudieran darse una serie de eventos que hoy no se darían... o que de darse, se darían de manera diferente. Es decir, en el tiempo de los ancestros, por ejemplo, los animales eran gentes y las gentes eran animales. Llegaron los cristianos y algunos animales se convirtieron en tales para poder alimentar a las gentes. Hoy, no podría darse la conversión de unos a otros como se dio entonces, puesto que los shawi ya son cristianos; sin embargo, la posibilidad de que ciertos animales, como el añuje o el venado, se nos muestren como gentes, no está descartada de ninguna manera, puesto que, en definitiva, no son sino gentes... aunque la llegada de los cristianos les hizo tener que presentarse como animales. En fin, el asunto es algo más complicado. Pero se explica así que muchos de los rituales llevados a cabo por los shawi, como el de la primera menstruación de la mujer, lo que procuran básicamente es evitar, por ejemplo, el rapto y la conversión (metamorfosis) de la mujer en animal, en añuje en este caso, el cual, mostrándose como alguien conocido y de su propia familia, le hará adentrarse en el mundo de los "*añujes gente*", donde terminará, sin embargo, por enloquecer viviendo como un salvaje. Como vivirían, quizás, si no hubiera sido por la conversión de las gentes en cristianos.

Esta referencia a la práctica de ciertos rituales y a la consideración de "verdaderos cristianos" y de "auténticos shawi" nos conduce a la cuestión sobre por qué Pueblo Chayahuita se considera el "lugar de los ancestros" y Santa María de Cahuapanas, en el espacio del Datem que nos ocupa, como sede del tiempo de los patrones o tiempo de Moyobamba. Una cuestión, si se quiere, de Pueblo Chayahuita versus Santa María.

³¹⁷ Sobre los denominados amana, ver nota 181 y capítulo 6, "*Hua'yan...* y los amana nos enseñaron a pasar Carnaval". Ver sus representaciones en las figuras 25 y 37.

Sobre los lugares del pasado

Las primeras semanas de mi estancia en territorio shawi, los interrogantes de mis convivientes se concentraron en los mágicos transportes y tiempos que me habían permitido llegar desde España hasta ellos: cuántas horas de avión, cuántos días en lancha, cuántos en peque-peque, y cuánto, si todo ello, lo hubiera hecho simplemente en una de las embarcaciones que une San Lorenzo con Iquitos y éste con Brasil. Mis respuestas eran llanas y, como puede suponerse, siempre reiterativas. Pero no sé si suficientes. Las mismas preguntas eran planteadas una y otra vez, como si jamás hubieran sido respondidas y como si yo fuera, en realidad, la primera persona que hizo tal recorrido para llegar al lugar donde se encuentran sus viviendas. Con mi desesperación de antropóloga novata, comenzaron también mis preguntas. ¿Mitos? ¿Historias sobre los antiguos? ¿Cómo hacen para salir a buscar animales? ¿Y para curar a sus hijos? Nunca tuve tanta suerte en mis respuestas como tuvieron ellos con las que lanzaban a mi persona. Mis inquietudes eran siempre destinadas a los profesores a quienes se les consideraban que habían estudiado las cuestiones sobre su cultura. Y en el mejor de los casos, como conté en la Introducción, me topaba con una invitación a leer los libros de la hermana María Dolores García, que aunque en partes y sin demasiado orden, se encontraban en el colegio de la comunidad. Ante mi insistencia, algunos pobladores cedieron a sentarse conmigo y narrarme algún fragmento de algunos de los cuentos que recordaban...que recordaban de los libros de María Dolores García. Todos insistían en que los verdaderos shawi, los “nato natos”, decían, eran aquellos que vivían en Pueblo Chayahuita, aproximadamente a unas cinco o seis horas de caminata desde donde nos encontrábamos. Allí, decían, hasta hoy seguían viviendo al modo de los “antiguos”. Y los argumentos que sostenían esta idea, eran los siguientes: en Pueblo Chayahuita todos hablan en idioma, las mujeres se mudan sus pampanillas, festejan sus fiestas como les enseñaron los antiguos; ahí lo conocen todo, ahí están cerca de los cerros, de donde se encuentra Cunpanama’ y donde “ más antes”, vivían Asa, Mashí y Asahui (Ashawi).

En la actualidad, como vimos en su momento, el idioma de los shawi o *canponan* se utiliza como lengua principal en más del noventa por ciento de su territorio. En muchos casos figura como la única lengua hablada. En efecto, a pesar de la influencia de los diferentes frentes que han invadido los espacios shawi, siguen usando su lengua como algo que les identifica y les une, como un signo de identidad que marca con fuerza su diferencia con quienes no la practican. Y, por cierto, jamás se dice, que el idioma que hablan los actuales shawi sea diferente del que hablaban sus ancestros ni sus antiguos. Con respecto al uso de las pampanillas y la manera tradicional de mudárselas a la hora de servir el masato, cabe decir, que el proceso de abandono de éstas no ha sido diferente en Pueblo Chayahuita al llevado en el resto del territorio shawi. La presencia de comerciantes y el trabajoso

proceso de elaboración de las mismas, ha llevado a la mayoría de las mujeres a optar por el uso de prendas industriales que, en cualquier caso, suponen un costo de trabajo y tiempo, menor al que supone la elaboración de una pampanilla. Sin embargo, hoy en día, muchas mujeres y no sólo aquellas de edad más adulta, siguen confeccionando sus propias vestimentas. Desde Balsapuerto hasta Nueva Vida, en el Parapapura, o desde Santa Rosa, en el Cahuapanas, hasta Palmiche o Santa Lucía en la zona del Sillay. Incluso cabe decir que, estas prendas, consideradas tradicionales para las mujeres shawi, han entrado a formar parte de una industria de confección mestiza que elabora camisas y pampanillas, estas últimas de una única tira de tela preferentemente oscura y que las mujeres shawi utilizan cotidianamente, dejando así sus “auténticas” pampanillas para “mudarlas” sólo en el transcurso de alguna de sus fiestas más importantes. Veamos que pasa con la celebración de las fiestas.

Los centros ceremoniales que han tenido mayor importancia y continuidad dentro del basto territorio shawi desde las fundaciones misioneras de los jesuitas y hasta la actualidad, han sido Pueblo Chayahuita y Santa María de Cahuapanas. En ambos lugares, se presentan con gran atractivo sus fiestas y ambos se jactan de contar con hermosas Iglesias, piezas talladas en maderas, bonitos altares y, en el caso de Santa María de Cahuapanas, piezas de oro y plata como un Copón y el Sagrado Corazón que exhiben durante la celebración del Corpus Christi, objetos a los que les otorgan no sólo un gran valor simbólico sino, también, un tiempo casi inmemorable. Valga decir, que los pobladores de Pueblo Chayahuita también recuerdan haber contado con piezas de ese mismo valor en sus años pasados, piezas que fueron arrebatadas empero durante las diferentes incursiones de los awajun³¹⁸. Estas mismas incursiones condujeron a cambiar de ubicación sus viviendas, recordemos. Lo que explica que ni Pueblo Chayahuita ni Santa María de Cahuapanas se encuentren hoy donde se fundaron inicialmente como Presentación de Chayabitas y Concepción de Cahuapanas. Pero Santa María de Cahuapanas es y ha sido además del centro ceremonial que fue en la época de las misiones jesuíticas, el gran centro de la vida política y social del Distrito de Cahuapanas. Y este hecho le hace posicionarse de alguna manera a cierta distancia “cultural” de los que ellos consideran que siguen viviendo “como vivían los antiguos”, una referencia clara hacia los vivientes del alto Sillay y, entre ellos, a la cabeza, a los de Pueblo Chayahuita. Hay que decir, que las discrepancias entre las gentes de Cahuapanas y del Sillay es algo que se da con bastante frecuencia. Los primeros insisten en diferenciarse de los segundos denominándose y considerándose de manera diferente, es decir, manteniendo que ellos son “Cahuapaninos” y no “Chayahuitas”, acepción que recibirían sólo los vivientes del Sillay. Sus diferencias se argumentan bajo aspectos de lo más dispares como la

³¹⁸ Corera 1925:167.

pronunciación en el idioma, la forma de preparar su masato o de quemar sus huertas; los dibujos de sus cerámicas o sus pamanillas, sus mitos o su manera, y esto es lo más destacado, de pasar sus fiestas. Los cahuapaninos consideran que las gentes del Sillay siguen manteniendo un estilo de vida antiguo, con creencias de antiguos, manteniendo costumbres en las que ellos ya no creen o sitúan, en el mejor de los casos, fuera de su tiempo. Digamos, en nuestro idioma, que el cahuapanino tiene la visión del *urbanita* sobre quienes siguen viviendo en el ámbito rural o de pueblo. Como si ahí se hubiera detenido el tiempo. Lo cierto es que las diferencias entre Santa María y Pueblo Chayahuita, son bastantes significativas³¹⁹. Desde el diseño de las comunidades hasta el modo en que pasan sus fiestas; desde la consideración de un “tiempo pasado” hasta los actores que consideran protagonistas de éste en cada momento. ¿Qué quiere decir que en Pueblo Chayahuita se vive como lo hacían los antiguos? ¿En qué momento está situando las gentes del Cahuapanas - estos pensamientos pueden extenderse también a parte del Parapapura e incluso a la parte baja del Sillay - este tiempo pasado, ese con el que, supuestamente, siguen vinculadas las gentes de Pueblo Chayahuita?

“Vivir como los antiguos” remite a un estado de “incompleta cristiandad” alejado del que, supuestamente, sí disfrutarían los shawi de Santa María, o los shiwilu, los verdaderos cristianos. Pero vivir como los antiguos, también significa tener una “vinculación” real con “lo que queda” del mundo de los ancestros y, por tanto, con las enseñanzas transmitidas a los más antiguos, algo que se traduce en el manteniendo de algunas prácticas rituales, como el de la primera menstruación de la mujer o el de la iniciación del joven al mundo de los animales, pero también y sobre todo en el seguir manteniendo las prácticas de un “abierto” chamanismo.

Como ya hemos dicho muchas veces, la sociedad shawi actual se presenta a sí misma como una sociedad cristiana alejada de las prácticas salvajes que les atribuyen a los awajun, pero ajena también, a muchos de los caracteres que consideran propios de la sociedad mestiza. La sociedad shawi es una sociedad que se resguarda en su condición de cristiano para no dar muerte a sus enemigos y que diseña el plano de sus comunidades dándole centralidad a su iglesia. Como los shiwilu, fueron indios modelos de las misiones de Maynas y el cristianismo es, tanto para unos como para otros, aquello bajo lo cual se definen como personas. Pero al mismo tiempo, los shawi, se saben arraigados a una cultura indígena, unidos a sus creencias y al mundo de sus ancestros, un mundo que no ha desaparecido del todo ni de sus vidas ni de su entorno. ¿A qué pueden referirse entonces, aquellos shawi que, finalmente, dicen que ya no viven como vivían sus antiguos? ¿En qué consiste el hecho de desmarcarse así de ellos? Lo intentaremos ver en lo que sigue.

³¹⁹ No justifica esto, a mi parecer - insisto en ello - que estemos ante grupos diferentes. Sino ante shawis con grados dispares de influencia del mundo exterior

Pero para terminar, tengamos en cuenta una última cosa más: cualquier discurso shawi sobre un tiempo pasado cuenta con una serie de elementos o de referencias significativas a los que se alude, invariablemente, en respuesta al pasado de su pueblo. Podemos decir que cada uno de estos elementos gira en torno a dos conversiones iniciales fundamentales: la primera, la conversión de “animales” en “gente”; la segunda, la conversión de “gentes” a “shawi”. Esta doble conversión les permite distanciarse de un modo de vida que queda definido así, automáticamente, como el de los antiguos. De modo que su superación les confiere un estatus específico y bien definido: el de seres humanos (shawi y cristianos). Finalmente, hay dos elementos más relativos al pasado o, mejor dicho, uno más, por su estrecha relación, a la que los shawi siempre citan antes de situarse dentro de la que ya podemos calificar como era actual. Se trata de la alusión a los patrones, especialmente relacionados con Moyobamba, y a la aparición de la enfermedad como resultado de la llegada de éstos.

Pues bien, en conjunto, todos estos elementos están relacionados con espacios y tiempos que quedan fuera de la era actual. Aunque no todos pertenecen, como vamos a ver ya, a un mismo tiempo pasado.

El comienzo de los tiempos

El comienzo de los tiempos es, por excelencia, el tiempo de Cunpanama³²⁰. Y los tres eventos más importantes relacionados con esta figura y este tiempo son: el surgimiento del mundo, la formación del territorio shawi y la propia creación de los shawi. Todos estos hechos se sitúan entonces, en un tiempo remoto en donde aún no existían las normas sociales que rigen a la sociedad shawi actual, y donde “gentes” y “animales” vivían sin ninguna aparente diferencia. Por entonces, Cunpanama’, logra salvar a la humanidad de su desaparición permitiéndole a dos hermanos sobrevivir a un gran diluvio. Y es así, como el pueblo shawi logra también perdurar. De ahí hasta cuando se completa un espacio, un entorno donde los shawi puedan vivir, el “comienzo de los tiempos” es una sucesión interminables de retos y hazañas que llevan a Cunpanama’ a enfrentarse con todo y todos los que impiden que el pueblo al que ha permitido salvarse viva conforme desea y es. Una vez que logra sus objetivos, Cunpanama’ se retira a los cerros. Desde ahí, hasta hoy, vigila cuanto los hombres tienen y él mismo creó.

Vamos a ver por pasos cómo fue el origen de los shawi, su creación y esta retirada a los cerros del mismo dios que los creó.

³²⁰ Hablaremos expresamente de Cunpanama (Kumpanama) más adelante, en este mismo apartado.

Como para muchas otras sociedades amazónicas, los shawi, mantienen que el mundo ha surgido en un momento determinado emergiendo del agua. El mundo, dicen, es “ovalado como el panal de las avispas (...) cubierto por una inmensa capa azulada, hecha de tierra de sol, dentro de la cual se mueven y se trasladan la luna, el sol y las estrellas” (Chanchari & Púa 2000:184)³²². En él, se diferencian varios espacios pero sólo en uno, en el denominado *Nu'paru'te*³²³, viven los animales junto a las plantas y algunos seres del monte. Y esta es la manera en la que emergió:

Mito 3. El mito del diluvio

Cuentan los shawi que en el principio de los tiempos, el dios creador Cunpanama', libró a dos hermanos de desaparecer de la faz de la tierra tras enviar un inmenso diluvio que borró a toda la gente del mundo. Los dos hermanos, subidos en la copa de un árbol de zapote permanecieron aislados y en oscuridad acompañados por algunas aves, como el paujil y el montete³²⁴, y alimentándose de yucas, papas y algo de pescado hasta que las aguas bajaron y la tierra secó. Entonces, descendieron, abrieron caminos por los que salir al monte a buscar animales, hicieron sus huertas, levantaron sus casas y consiguieron comida, pero al estar solos en el mundo, sin mujeres que les sirvieran masato y les limpiaran sus casas, los hombres se sentían apenados. Un día, dos mujeres convertidas en loras (*shawe*, en idioma shawi) aparecieron en su casa. Los hermanos se marchaban al monte y a la vuelta encontraban su casa limpia y yuca cocinada. También restos de algodón sobre la tarima y cerámicas, como mocahuas o cayanas. Asombrados, los hermanos se preguntaban quién haría todo eso. Y un día, uno de los hermanos, el menor, decidió averiguarlo por su cuenta quedándose escondido en las cercanías de la casa. Al ver a las dos loras convertidas en mujeres el hombre saltó sobre una de ellas pero, entonces, ambas, asustadas, volaron convertidas en loras y huyeron subiéndose de nuevo a sus árboles de huito y achiote. Cuando el hermano mayor volvió a la casa le preguntó a su hermano qué había sucedido, y éste le contó lo que había hecho. Enojados, al día siguiente, volvieron de nuevo al monte, y al volver a la casa encontraron una olla de barro y algo que dentro de ésta hacía ruido. El hermano mayor ordenó al pequeño que

³²¹ En lo que sigue, y con el fin de romper lo menos posible el discurso del texto, procuraré presentar los mitos en sus versiones más reducidas, elaboradoras éstas a partir no sólo de las informaciones que yo misma he recogido, sino también de las obtenidas por otros autores. Mi promesa de resumir se romperá empero con la presentación del mito sobre el mono pelejo, debido, como veremos, a la trascendencia del mismo. Las reducciones, en cualquier caso, se harán siempre que no haya diferencias sustanciales entre las versiones tratadas, en cuyo caso se puntualizará y remitiré a la obra que lo ha recogido y publicado.

³²² La teoría cosmológica shawi será tratada con más detalle en el capítulo 6, “Como un panal de avispas”.

³²³ *Nu'pa'* (también escrito *no'pa'*) significa en *canponan* “tierra”.

³²⁴ Sobre el llamado montete (*Nothocrax sp*) ver más adelante, la nota 328.

abriera la olla, pues él había hecho huir a las loras el día anterior. Entonces, una araña³²⁵ saltó sobre sus testículos y se convirtió en mujer. De esta manera, el hermano menor, convertido ya en mujer, tuvo que servir a su hermano mayor; mantuvieron relaciones sexuales y de ahí, la tierra se repobló.

Muchos pueblos amazónicos cuentan en su haber con un mito parecido a éste, como decimos. (Bierhorst 1988:11-13; Lévi-Strauss 1993). En el cual se subraya, además, la figura de una pareja de hermanos, en algunos casos gemelos, como portadores de los valores de las sociedades que a partir de ellos han de nacer³²⁶. Así, como en estos casos, la versión del mito del diluvio shawi nos habla del renacer de la humanidad, de comienzos en tiempos remotos, pero con ello, también, de muchos otros aspectos que definen a su sociedad actual. Por ejemplo, el mito del diluvio shawi, nos habla sobre las actividades cotidianas de las mujeres, sobre sus útiles de cocina; hace mención al algodón, elemento simbólico en su ritual de paso de la pubertad a la madurez (ver capítulo 7); habla del árbol del achiote y del huito (*Genipa americana*), frutos con los que decoran sus cuerpos, y las deriva en sí mismo de las aves, de los loros, de los que usan sus plumas para hacer sus adornos. Para el caso de los hombres ocurre algo similar; el mito habla sobre las tareas de apertura de caminos de caza, sobre el levantamiento de las viviendas, sobre el cultivo de las tierras. Aves, plantas, la tierra mojada, la olla de barro y la araña que salta sobre los testículos del hombre, por último, son también elementos interesantes que no dejan de descubrirnos aspectos de este pueblo. Pues todos ellos están relacionados con los cambios estacionales, la dieta shawi, la división del trabajo por géneros, la centralidad de la vivienda, los momentos esenciales del desarrollo de vida de hombres y mujeres, etc, etc. Y todo ello, sin olvidarlo, está en un mito que se presenta como narración sobre el inicio de los tiempos, sobre la repoblación de la tierra y la forma en la que dos hermanos se salvan y logran formar un pueblo³²⁷.

³²⁵ Según otros informantes, se trataría de un trozo de carne, en vez de una araña.

³²⁶ El recurso a mellizos o “gemelos divinos” es algo común entre diversas culturas, también entre diferentes grupos amazónicos. Los gemelos son los únicos testigos de la generación anterior y los encargados también de perpetuarla. En el caso shawi, no se dice que sean “gemelos” o “mellizos”, sino hermanos “mayor” y “menor”, lo que no denota sino la importancia que tiene para esta sociedad shawi la mayoría de edad, y que se traduce también en el trato dado a sus ancianos y el papel que estos tienen en el ámbito de las tomas de decisiones del grupo local. Los Yagua (Chaumeil 1992), los Tikuna (Goulard 2009) Bakairi (Lévi-Strauss 1948:347), los Yanomami (Albert 1990) ó los Chibchas (cita Ochoa 1992:168), cuentan en sus mitologías con estas parejas de gemelos que crean a los primeros seres humanos (Métraux 1948:12)

³²⁷ Detenerse en cada uno de los elementos que aparecen en los mitos que mostraré a continuación, me conduciría a desviarme con mucha frecuencia del tema que nos ocupa aquí. Lo haré en la medida de lo posible teniendo en cuenta que este capítulo busca reconstruir la *historia shawi* a través del modo en que se presentan - en este caso a través de los mitos - las transformaciones esenciales que les han llevado a constituirse en la sociedad que conocemos hoy. Y con esenciales quiero decir, por cierto, radicales, es decir, que han significado una auténtica conversión para ellos. Lo que les hace verse, hoy, en un presente diferente, pero resultado de los tiempos pasados. Es cierto, sin embargo, que la reconstrucción de la historia shawi a través del estudio de los mitos, no es sino uno de los modos posibles de reconstrucción de su pasado. Como veremos más adelante, también su visión sobre el territorio o su compendio ritual son reflejo, en muchos

A este respecto, el mito del diluvio, contiene los tres elementos que, como ya dijimos, definen el comienzo de los tiempos: referencias a Cunpanana', indefinición entre la línea que separa a los animales y las personas y, por último, una clara ausencia de normas entre aquellos que serán los primeros transmisores del conocimiento shawi. Estos tres elementos, efectivamente, son los caracteres que definen ese tiempo inicial conocido también como tiempo de Cunpanama'. Y ¿qué sucede aquí? Sucede, que en “la altura” de un pueblo, en la cima de un árbol de zapote situado en la parte más alta de un cerro, se fragua la creación de los shawi. ¿Cómo? En la oscuridad y mientras el mundo está cubierto de agua. En efecto, los shawi nos dicen que dos hermanos permanecieron en lo alto de un árbol de zapote esperando que la tierra se secara. Sólo una vez que esto sucedió decidieron descender e inician así las actividades que son hoy comunes de sus hombres y mujeres. Por cierto, no sólo dicen que son los hombres quienes *descienden* a la tierra, también lo hacen las mujeres, quienes antes de la llegada de éstos, ya permanecían una, en la cima de un árbol de huito y la otra, en la de uno de achiotte. Hombres y mujeres pues, *descienden* del lugar de donde fueron puestos - por la gracia de Cunpanama - para reunirse y formar un pueblo. De este modo, se nos dice, queda inaugurado el tiempo de los antiguos, un pasado en el que las gentes, sí, eran animales y los animales gente, donde dos hermanos, aún habiéndose convertido uno en “mujer”, tuvieron relaciones sexuales entre sí, y donde uno de ellos, saltó sobre una mujer sin esperar que ésta estuviera preparada para él. Como vemos, todos son aspectos que están hoy fuera del mundo shawi, pues, para empezar, las reglas de parentesco prohíben el matrimonio entre hermanos y primos primeros. Además, los animales... los animales son hoy también gente, sí, pero tras su *conversión* al menos, ya no se muestran así. Veremos aquí cuál fue esta conversión. Aunque, en cualquier caso, sólo en un tiempo remoto, en el principio de los tiempos, pudo darse darse una situación como la narrada en el mito del diluvio. Tras ello, y sólo así, el tiempo de los *más* antiguos, se inauguró.

Bien, fijémonos en el tiempo que transcurre desde que Cunpanama' envía el diluvio sobre la tierra, ésta logra secarse y aparece un nuevo amanecer. Este tiempo sucede no sólo en la copa de un árbol, de un zapote, sino en “la copa del árbol más grande del cerro”, nos dice el mito. Allí, acompañados de un paujil y un montete, los dos hermanos esperan pacientes hasta que su fruto esté lo suficientemente maduro. Es entonces, cuando al lanzarlo a la tierra, comprueban que está seca y deciden bajar. Vamos a analizar esto algo más.

casos, de la manera en que los shawi comunican el impacto del contacto con otras sociedades a través de su historia. Muchos detalles de estos mitos volverán a salir a la luz cuando hable con más detalle sobre ello en los capítulos 6 y 7. Por último, sobre el mito del diluvio shawi, puede consultarse Ochoa 1992.

El transcurso del tiempo que estos hermanos pasan en lo alto del zapote, caracterizado como un tiempo de oscuridad según las aves que les acompañan³²⁸, bien podría entenderse como el tiempo que dura el proceso de maduración del fruto del zapote. Lo que querría decir entonces, que el descenso a la tierra se dio después de la época de lluvia, puesto que es en esta época cuando el fruto del zapote se encuentra ya maduro y listo para consumirse; justo a las puertas de la época de siembra, es decir, del verano. El inicio del tiempo de los shawi, según lo dicho, estaría marcado por un cambio estacional, algo que en sí mismo ya implica “transformación, “cambio”. La llegada del verano inaugura el tiempo de la siembra. El tiempo de los antiguos se inaugura tras un gran diluvio cuando la tierra está seca y lista para que los hombres renazcan en ella; para que puedan así, dar inicio a las actividades que le servirán para sobrevivir. Las aves de la oscuridad, se vuelven en la tierra aves de color y llenas de vida, loros, aquellas que simbolizan la feminidad.

El paralelismo entre la copa de un árbol del zapote y la cima de un cerro, es interesante. Más si entendemos, en conjunto, la importancia y la presencia que estos accidentes naturales tienen en la vida de los shawi. Los shawi, identifican más de una treintena de cerros en todo su territorio³²⁹. Y a todos ellos, les acompaña una o varias versiones de historias de su formación. Sin embargo, por encima de todos ellos, hay uno con un valor bastante especial. Se trata del denominado *Huë’ëta Mo’topi* o Cerro de la Paila. Este cerro, como todos los demás, cuenta en su haber con al menos un par de versiones sobre su creación. Sin embargo, los shawi, están de acuerdo en su mayoría en su forma y en aquello que alberga su interior, es decir, en que tiene forma de “paila” (olla), de ahí su nombre, y en que en él se ubica una cueva inmensa donde hay una espumadera y un cucharón de oro, además de otras riquezas de este mismo material. Nadie ha visto en realidad lo que allí hay. Pues todo aquel que se acerca a su ladera sale mal pagado; la furia de Cunpanama’ ante la presencia de alguien en el que es su hogar, hace que la tierra de los shawi se vea inmersa en una gran tormenta de lluvia y truenos. Sin embargo, no es del todo cierto que nadie haya llegado nunca hasta él. De hecho, hay quien vive ahí: los *Shunshu*, una antigua tribu que logró escapar de los españoles y que

³²⁸ En efecto, el paso de la oscuridad al amanecer se ve reflejado no sólo en el cambio de la tierra mojada a la tierra seca, sino también en el canto de las aves: el paujil y el montete en la noche y los loros al nacer el día y salir el sol. El paujil (*Crax*) y el montete nocturno (*Nothocrax sp.*) forman parte de la familia de los Cracidae, especies que viven en los estratos terrestres bajos de la selva y acceden en contadas ocasiones a las copas de los árboles. Anidan entre agosto y septiembre y viven cerca de las vegas de los ríos, en áreas bien drenadas. Los machos del montete tienen el hábito de cantar toda la noche desde la copa de un árbol durante la época de celo. A pesar de su tamaño, es una de las aves más difíciles de observar en la selva debido a su timidez y al singular hábito de esconderse en agujeros en el suelo. Por su parte, los loros, aves bajo las cuales aparece la figura femenina, forman parte de la familia Psittacidae, aves de gran colorido que suelen ir en parvadas y que frecuentan las copas de los árboles. Estas aves son muy apreciadas por su plumaje, que sirve como parte fundamental del adorno de las vestimentas de los shawi

³²⁹ Ver García 1993(I):147-175.

permanece en el interior del bosque sin apenas dejarse ver. Ellos podrían ser, de hecho, los antepasados más antiguos de los shawi³³⁰.

En *Huë'ëta Mo'topi*, de todas formas, lo que sí hay seguro son boas, anacondas, sacharunas, enormes tábanos, todos los cuales llegaron hasta aquí arrastrados por Cunpanama'. Así que, con todo, tendríamos lo siguiente: *Huë'ëta Mo'topi* es el lugar donde se encuentra Cunpanama', donde se refugian los más antiguos shawi; un lugar con cierta semejanza a una *olla*, por donde merodean, boas y sacharunas. Y donde tuvo lugar el nacimiento del pueblo shawi. Pues fue allí, donde Cunpanama' los creó³³¹. Voy a dar a continuación dos versiones sobre este emblemático lugar, que recogí yo misma en el Sillay, pero que aparecen prácticamente idénticas en la obra de la hermana María Dolores García y que confirman este hecho:

Mito 4. Cunpanama' mata a la ballena (boa del monte)

Primera versión

Cuentan los shawi que, antiguamente, muchos niños desaparecían en sus ríos. Así que le pidieron a Cunpanama' que hiciera algo por ellos. Cunpanama' se convirtió entonces en niño y se fue al río. Allí, una enorme ballena se lo tragó. Cunpanama' permanecía dentro de la ballena, pegado a su corazón. Y cuando ya estaba muriendo de hambre, pensó que debía salir para salvar a otros. Cunpanama' pensaba cómo hacer para salir de la ballena. Pegado a su corazón comenzó a cortárselo. En ese momento la ballena comenzaba a enfermar, y en la playa, se amontonaban mariposas, tábanos, zancudos y sus hijos, el bujeo, la boa, el sacharuna, *yacuruna*³³². Todos se amontonaban donde estaba la ballena diciendo que su madre

³³⁰ Se hablará de los denominados *shunshu* más adelante, en este mismo capítulo.

³³¹ Tanto el nombre *Huë'ëta Mo'topi* (Cerro de la Paila), como lo que contiene el cerro (una olla, una espumadera y un cucharón de oro) y lo que en él acaeció (la creación de shawi y awajun), es meritorio de una reflexión algo más profunda y por unos derroteros, los de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss, que nos llevarían a embrollar sin demasiado acierto, tal vez, este texto. Me refiero con esto, a que sería interesante, sin duda, hacer una lectura del mito 4 que habla sobre la creación de los shawi en un cerro que contiene una olla y tras arrastrar a ella la cabeza de una boa y cocinarla, en base precisamente a los objetos - animados e inanimados - que en él aparecen. ¿La olla es el símbolo de la mujer (su útero) y la boa del monte o la ballena - un jaguar en otros casos (Lévi-Strauss 1964:305) - el símbolo o la encarnación de la fuerza masculina? Puede que el jaguar encarne los valores de la fuerza masculina en la sociedad shawi, también la boa en cuanto a su poderío dentro del mundo animal. Lo que no estoy segura es que jaguar=hombre sea una identificación del todo correcta dentro del mundo shawi, en tanto en cuanto, en mi opinión, el papel de lo "predador" está más del lado de la mujer. La boa, como veremos en el mito 4, es el ser animado del que nos habla Lévi-Strauss pero que se transforma en un objeto no-animado, una olla. No-animado pero en ebullición, podemos decir, pues contiene en sí mismo jaguares, y boas, y sacharunas, además de una espumadera y cucharón. Con ambos instrumentos, se ayuda a cocer lo crudo. Y los shawi nacieron así, crudos. Nacieron crudos en una olla - ¿podría leerse en el útero de una mujer? - donde fue cocinada la cabeza de una boa - ¿podría leerse el pene de un hombre? - que Cunpanama' arrastró hasta allí. La boa (el hombre) cede así su condición de predador, condición que subsume la olla (la mujer). Se puede añadir por último, que el hecho de nacer crudos para ser posteriormente cocinados, podría ser leído también con un sentido de cambio entre la naturaleza (lo crudo) y la cultura (lo cocinado), quedando lista así la cuestión de la creación de los awajun en tanto que cáscaras de éstos. Pues la cáscara es aquello que se desprende de lo crudo una vez que esto es cocinado. Como si Cunpanama' mediante la creación de los awajun, hubiera eximido a los shawi de la naturaleza que, sin embargo, siempre les acecha y seduce.

³³² Personaje mítico que vive bajo el agua de común referencia en la selva. Ver más adelante la nota 407.

estaba muy enferma, que le habían *shingureado*³³³ y que iba a morir. Pero dentro de ella estaba aún Cunpanama'. La ballena se ha sanado y de nuevo estaba tranquila. Pero entonces, Cunpanama', ha seguido troceando su corazón. La ballena ha vuelto a quedar varada en la playa pero esta vez muerta y con sus hijos llorando. Cunpanama' ha pensado cómo hacer para salir de la ballena. De los ojos mismos de la ballena, de sus lágrimas, ha salido. Los hijos de la ballena han limpiado sus lágrimas con cáscaras de maní y las han tirado al río. De ahí a un rato, ha vuelto Cunpanama' en una canoa que ha salido de esas mismas cáscaras de maní. Cunpanama' le ha preguntado a los hijos de la ballena qué hacían ahí llorando. Haciéndoles creer que él la salvaría les ha hecho marchar, a los bujeos por el río, a los sacharunas por el monte, el *yacuruna* y la boa siguiendo se han ido a los bujeos. Entonces, Cunpanama', engañando, ha cortado la cabeza de la ballena para que nunca volviera a hacer lo mismo. La ha cortado y se la ha llevado a los cerros, hasta la cabecera del río Sillay, ahí en el Pongo del Sillay dicen que la ha cocinado, y ahí han quedado atrapados los hijos de la ballena que fueron tras Cunpanama' no creyendo que salvara a su madre. Eso ha pasado en ese Cerro de la Paila que se ve desde Pueblo Chayahuita. Porque han cocinado la cabeza de la ballena tiene esa forma. Ahí están todos esos seres³³⁴.

Segunda versión.

Cunpanama' creó los ríos, las montañas, los árboles, las plantas, los animales, etc. Y todo ello lo dispuso en siete espacios del que sólo uno, *Nu'parute*, es la tierra. Aquí se encuentran los hombres y las mujeres shawi. Cunpanama' los creó a partir del fruto del maní (*Arachis hypogaea*). Cuentan los antiguos que dentro de la tierra había una boa enorme (*i'sha nana*, en idioma shawi) que se comía a los niños, así que Cunpanama' se transformó en niño e hizo que la boa se lo tragara. Cuando estuvo dentro de la boa cortó su tripa. La boa, al morir, salió a la playa abriendo su boca y Cunpanama' escapó. Cunpanama' cortó la cabeza de la boa y huyó. Con ayuda de un tronco de cedro formó los ríos llevando a la boa por ellos. Al verlo, otras boas le persiguieron haciendo curvas y curvas, por eso, los ríos, dan tantas vueltas. Para huir, Cunpanama', tuvo que meterse por quebradas angostas hasta llegar a los cerros, donde, finalmente, se refugió. Hasta el día de hoy Cunpanama' permanece en los cerros, en los que quedan en la cabecera del río Sillay. Allí, dicen los antiguos, hay una paila de oro, una espumadera y un cucharón de oro que dejó Cunpanama'. Muchos han intentado llevárselo pero cuando lo hacen Cunpanama' manda lluvias, truenos y vientos fuertes. Por eso aún

³³³ En el capítulo 8 hablaremos del *singurear* (*shingurear*). Valga decir aquí, que equivaldría a la acción de ser maldecido, entendiéndose por esto el ser víctima del mal de algún animal o ser humano, lo que produce enfermedad sobre el que recibe el calificativo entonces de *singureado*.

³³⁴ Algunas versiones hablan del Pongo de Cahuapanas (García 1993(I): 217), y aunque en este caso mi informante (Wilson Chanchari, San Miguel 2006) se refirió al hecho de que la cabeza de la ballena fuera cocinada allí, de ahí que el cerro mantenga su forma de Paila, éste no es siempre el final de la historia. En otras versiones, recogidas todas ellas por la hermana María Dolores García, la cabeza de la ballena es, simplemente, lanzada al otro lado del Cerro (García 1993(I): 216-217).

permanecen ahí. En este mismo cerro, Cunpanama', creó a los shawi a partir de unos frutos de maní crudo que portaba en su shicra³³⁵. En los cerros no hay barro, así que pensó hacerlos así y con la cáscara y sus lágrimas, hizo a los awajun. Por eso, los shawi, son "Chayahuitas", "personas crudas", y los awajun, "Aguarunas", es decir, que salieron de las cáscaras del maní arrojadas al río con lágrimas de Cunpanama'. Por ser de esas lágrimas es que los "aguarunas" no saben dar perdón ni dejan escapar a sus enemigos. Todo lo contrario que los "Chayahuita" que si saben perdonar.

Lo primero que hay que decir aquí es que nuestros dos interlocutores están mirando al *Huë'ëta Mo'topi* desde un mismo lugar, desde Pueblo Chayahuita. Pues es desde ahí desde donde se observa con mayor claridad el lugar donde está Cunpanama', ahí donde va a parar tras librar a los antiguos shawi de ser tragados por los seres del agua, por la boa, el *yacuruna*, el bujeo o la ballena³³⁶, y ahí, donde, dando un paso más allá, uno de nuestros interlocutores sitúa la creación del shawi y, en este caso, también del awajun. No obstante, ambos relatos tratan de transmitir también la grandeza y el poder de la figura de Cunpanama'.

Cunpanama' ha llenado cientos de páginas en la obra de la hermana María Dolores García. Así que cualquier cosa que sobre él, sobre sus actos y dotes pueda decirse, está ya, seguro, recogido en ella³³⁷. Algo de lo que se hacen eco, sin duda, todos nuestros posibles informantes. No cabe duda que, este *dios*, tan humano y tan dios al mismo tiempo, es un elemento central en la cultura shawi. Su persona ha servido a misioneros y a los propios indígenas - sin entrar en el juego de si es antes el huevo o la gallina - para explicar el surgimiento de su pueblo, para dar veracidad a sus conocimientos y fundamentar unas enseñanzas que, según los mismos shawi, se quedaron grabadas en su propio territorio, entre otros sitios, en esa Piedra de Cunpanama'³³⁸. Sin embargo, en ocasiones, Cunpanama', parece al mismo tiempo una figura frustrante y no poco inquietante, en el sentido de que siempre termina siendo relegado a permanecer distante, e incluso en lugares inaccesibles, como si fuera un dios al que no se le puede ni tan siquiera adorar, pues allí donde pudiera hacerse, los lugares que nos hablan de él y de su presencia, se han rodeado, como veremos, de todo cuanto significa para los shawi, desconocimiento, temor, lejanía, guerra y enfermedad³³⁹. Quizás por eso es

³³⁵ *Shicra*; nombre que se le da a una bolsa tejida de fibra de chambira (*Astrocaryum chambira*)

³³⁶ "Ballena del monte" es como se conoce a una serpiente inmensa de la que se dice que vive en los ríos grandes. En idioma recibe el nombre de *nana'*. Ambas narraciones, entonces, están hablando de un mismo animal, de una serpiente de monte.

³³⁷ El Tomo IV de *Buscando nuestras raíces* está dedicado en gran parte a su figura, aunque las referencias a Kumpanama (así escrito) son constantes en toda su obra. Ver algunas definiciones, por ejemplo, en el Tomo I (86-90, 160, 288) o en Tomo II (42).

³³⁸ Ver en el capítulo 2 una descripción de este petroglifo.

³³⁹ La figura de Cunpanama', a mi parecer, no ha sido objeto de un estudio delicado que haya ido más allá de la narración de sus logros o hazañas. Su figura es como una gran incógnita; en muchas ocasiones, es casi un mero recurso que sirve,

un dios. Por su inaccesibilidad. Así, si uno pregunta por tiempos muy, muy remotos, cuando aún no se concebía ni tan siquiera el mundo como mundo, es decir, cuando las gentes y animales eran “gente”, no había ríos, ni árboles, ni nada que comer, ahí, siempre está Cunpanama’. Pero para muchas de las enseñanzas cotidianas, como pescar con barbasco, tocar el cuerno de toro, cazar con pucuna, icarar a los niños, Cunpanama’, cede su posición a otros seres como, por ejemplo, a Mashi, pero también al motelo, al oso hormiguero, al niño sol, a las pléyades. Como si ellos fueran, pensémoslo así, los verdaderos beneficiados de su don, los seres de quienes, tal vez, los dos únicos supervivientes del diluvio, los antepasados más antiguos de los shawi, aprendieron y desarrollaron cuanto forma parte hoy de esta sociedad. Ellos serían con quienes parece que, *en ausencia* de Cunpanama’, los shawi, comenzaron a conformar lo que hoy son. Sus valores, sus normas sociales, sus fiestas, sus maneras de cultivar, de sanar, de criar a sus hijos, las aprendieron de ellos.

Pero Cunpanama’, a través de una acción que puede considerarse de castigo y, por tanto, de poder, hunde a la humanidad bajo un inmenso mar de agua y su misma acción, permite librar de la desaparición a los dos únicos testigos que se convierten en verdad en el germen del pueblo shawi. Cunpanama’ actúa así, como alguien poseedor de *don* y de *predación*. Un ser humano, o al menos, un ser con apariencia de humano, de anciano, que vive entre las gentes pero que posee estas dos “virtudes” que le confieren una particular posición. No parece muy descabellado identificarlo por eso, con un chamán, quien conoce o posee la virtud de *dar* y *quitar*. Pues Cunpanama’ es requerido por los antiguos shawi para conformar su propio territorio, el entorno en el que vivir y desarrollarse, pero también para librarse de todo cuanto suponga una amenaza para sí, para sus hijos, mujeres o ancianos. La presencia y la capacidad de *mutación* de Cunpanama’ posibilita los deseos y necesidades de los antiguos shawi. Y en base a estos, a sus necesidades y deseos, nace un pueblo, el de los *más* antiguos shawi. Para ellos, Cunpanama’, se convierte en boa, en ave, en jaguar. Cunpanama’ es un anciano con *apariencia* de todo que siempre logra hacerse con el poder de los terribles seres para el beneficio de las gentes. También, si así lo quisiera, podría castigarlos, tal y

eso sí, para darle cuerda al comienzo de los tiempos. Sin embargo, siempre a mi parecer, Mashi, del que hablaremos líneas más abajo, sí que parece ser una figura trascendental no sólo dentro del conjunto de *dioses* shawi sino también dentro de la propia historia de éstos y hasta el momento presente. Mashi es también, en definitiva, a quien se acude para hablar de conocimientos y enseñanzas concretas, y a quien se “recibe” y se “celebra” en las fiestas aunque su destino final siempre sea su expulsión de entre las gentes. Puede Cunpanama’, cuyo nombre deriva de la palabra *conpa* (también *kumpa*), compañero, se haya visto popularizado a partir de la relación de los shawi con el mundo misionero. Pero no quiere ello decir que el comienzo de los tiempos estuviera ausente de un dios creador, tampoco que fuera Mashi en vez de Cunpanama’ al que se le debiera este honor. Aunque lo cierto es que la palabra Mashi, derivada de *mashe*, anciano, es perfectamente compatible con la imagen proyectada de Cunpanama’. Salvo en un aspecto. A Mashi lo echaron de sus comunidades; a Cunpanama’, aunque no viva entre ellos, parece que se fue él. Como si Mashi fuera la cara mala de un ser, que en el fondo también posee atributos de dios. Una tercera opción, ¿podría verse en Mashi y Cunpanama’ una particular versión de esos gemelos, mellizos, hermanos mayor y menor tan presentes en la cosmologías amazónicas?. Nuevos detalles interesantes sobre la figura de Cunpanama’ en la región del alto Amazonas pueden hallarse en Garra (2012). Por último, sobre semejanzas entre Mashi y Cunpanama’ ver también García 1994(II): 264.

como ocurrió en ese comienzo de los tiempos. Aunque hoy, Cunpanama', ese mismo dios del *don* y de la *predación*, vive ya retirado en sus cerros, en el *Huë'ëta Mo'topi*, el cerro cuyo resplandor queda reflejado de manera especial en Pueblo Chayahuita.

Cuando llegue su momento nos adentraremos entre las viviendas de esta emblemática comunidad de Pueblo Chayahuita para descubrir en qué consiste este “reflejo”. Pero aún nos falta para llegar ahí. Avancemos en el comienzo de los tiempos del que ya sabemos cómo se inició y también dónde. E incluso sabemos quiénes y de qué manera se dispusieron ahí: los “chayahuitas”, seres humanos creados en la cima del cerro a partir del fruto del maní³⁴⁰. También se dispuso el awajun en su sitio, por cierto, quien aprovecha las lágrimas de Cunpanama', secadas con sus propias cáscaras de maní, para hacer su aparición. Además, se ha de notar que tanto el awajun como Cunpanama', siguiendo el mito de la llamada ballena, aparecen ante los ojos de los antiguos shawi, como resultado de unas lágrimas recogidas en cáscaras de maní, transformadas en canoas que les conducen, en un caso al Cerro, en el otro, a los espacios que hoy, dentro del propio territorio shawi, vienen a ocupar. Dicho de otra forma: Cunpanama', brota del interior de una denominada ballena (serpiente del monte, en idioma *nana'*) a través de las lágrimas que salen de sus ojos (*na'nëi'*). Recogidas éstas en cáscaras de maní (*sha'huëtë'*), reaparece usándolas de canoa (*non, nonsha*) para marcharse hasta el cerro donde permanece hasta hoy. Allí crea a los shawi. Unos shawi que nacen del fruto del maní al ser lo único con lo que Cunpanama' contaba - pues se sabe, entre otras cosas, que en los cerros no hay barro con el que se pudiera haber servido para hacer a las gentes -. Arrojadas las cáscaras del maní al río, cáscaras con lágrimas de Cunpanama', aparece el awajun: y lo hace por esos ríos por donde hoy están, en las vueltas del Cahuapanas que marcan la frontera con el territorio shawi (ver mapa 5).

Así se da la formación del shawi. Una formación que les convierte en “chayahuitas” al mismo tiempo que les distingue desde ya con respecto al awajun. Cabe subrayar además, al hilo de esta creación, que de nuevo se concibe como un momento de cambios naturales al hacerlo coincidir con un cambio estacional, pues también el maní es un fruto que simboliza dentro de la dieta shawi el cambio de la estación de lluvia a la época de verano, cuando se comienza a cosechar. Así que, en ese sentido, hay que decir que tanto el repoblamiento del mundo, el principio de la humanidad, como la creación del denominado “chayahuita”, pudieron y debieron coincidir con el final de la época de

³⁴⁰ El maní, por cierto, dentro del territorio shawi, también se da con mayor facilidad y abundancia en las comunidades situadas en altura. Se siembra durante los meses de Abril a Julio, con el suelo seco, y se cosecha cuatro meses después, es decir, para el mes de Noviembre, en plena época de lluvias. Esto hace que sirva de ofrenda junto a la piña, el maíz, la guaba o los frutos del Zapote (*Pouteria sapota*) en la celebración del día de los muertos. Porque noviembre, para los shawi, es *Chimihua'yan yuquí*, mes de los muertos. También, época de lluvia y por tanto de bajial en los ríos. Por último, decir que, el maní, aparece en muchos mitos shawi como “reserva” de alimento, junto al frejol o al maíz. Todos estos productos se siembran y se cosechan al mismo tiempo y aunque guardan diferencias obvias, cabe decir, que, por lo general, ni el maní ni el maíz se siembran en las huertas junto al resto de productos, como el plátano, las papas o la yuca, sino siempre sólo, fuera del área misma de la huerta.

lluvias. Lo que fortalece, sin duda, el hecho mismo de que se produzca una gran y verdadera transformación: el inicio del tiempo de los antiguos y ahora la creación de los shawi. Ahora bien, si suceden al mismo tiempo o no, es decir, si el shawi es creado como “chayahuita” antes o después del tiempo en el que ocurrió el diluvio, no se puede saber. Aunque eso sí, por entonces, en ninguno de los casos, la línea entre los seres humanos y los animales parece estar definida del todo aún, y las normas sociales vigentes hoy, carecían entonces también de formalización. Sí parece haberse definido, sin embargo, con más o menos claridad, el aspecto y los caracteres del territorio en el que se sitúan los primeros shawi. Pues el recorrido que realiza Cunpanama’ hasta llegar a sus cerros, marca de manera general el diseño de su territorio: ríos y quebradas angostas, playas y cerros. En un caso, además, se nos habla explícitamente del Sillay y de sus cerros. Aunque lo importante aquí, en cualquier caso, es que se nos está obligando a “mirar hacia arriba”, a los cerros. Y a favor de esto además, hay un detalle más: el hecho de que la creación de los shawi se de, como vamos a ver a continuación, en tanto que “chayahuitas”, pues ello muestra por sí solo, cómo y dónde fue la creación.

“Chayahuita”: etimología y demarcación³⁴¹

La explicación shawi sobre la palabra “chayahuita”, más que sobre el nombre, recoge habitualmente varios argumentos, sin embargo, no deben entenderse como diferentes entre sí, sino más bien como complementarios de una única visión: aquella que los shawi dan sobre ellos mismos basándose, eso sí, en la primera imagen que el mundo colonial tuvo de sus antiguos. Así, por un lado, los shawi, consideran que la palabra “chayahuita” está formada por dos términos quechuas: el término *chaya* que traducen como “crudo” y el término *huita* que traducen como “persona”. Es a este respecto que se considera que “chayahuita” significa “persona cruda”, es decir, nacido del fruto del maní “crudo”. Sobre esta interpretación, hay que decir que es cierto que, teniendo en cuenta el uso del quechua en toda la región del alto Amazonas desde el siglo XVI, buscar en ese idioma la etimología de la palabra “chayahuita”, no es del todo descabellado. Por ejemplo, en el quechua hablado por los nativos de Lamas - con quienes como vimos las crónicas vinculan a los shawi antes incluso de la llegada de los españoles - “crudo” equivale a decir *chawa* (Taylor, G 2006:35), aunque

³⁴¹ En el capítulo primero ya se llevó a cabo una primera reflexión sobre el uso en las crónicas de los términos Parapapuras, Chayahuitas y Cahuapanas. No quiero volver sobre ello aquí. Siguiendo con la línea marcada en este capítulo, me acercaré a la etimología del término “Chayahuita” sujeta al estudio sobre el relato del origen del pueblo shawi. Con ello, se podrá comprobar el papel que éste juega en la “demarcación” y “diferenciación” de lo shawi con respecto a otras sociedades, en este caso de forma muy clara, con la awajun. A este respecto, por cierto, recuerdo la perspectiva de Lévi-Strauss sobre los mitos etimológicos: “Ces mythes sont faussement étiologiques (...) Plutôt qu’étiologiques, leur rôle semble être démarcatif: ils n’expliquent pas vraiment une origine (...) mais ils invoquent une origine (...) pour montrer en épingle quelque détail ou pour “marquer” une espèce. Ce détail, cette espèce, acquièrent une valeur différentielle” (Lévi-Strauss, 1962:305).

huita no signifique “persona” - que es *runa* -, siendo posible vincular esta palabra simplemente con el fruto que en el mismo idioma quechua es denominado *huito* o *vito*, nombre que recibe la genipa americana. Es decir, “chayahuita”, correspondería en este sentido al nombre resultante de un elemento “añadido”, circunstancial, más que constitutivo digamos: el hecho de tener sus rostros pintados de negro.

Pero en este punto entra en juego una segunda explicación del término “chayahuita”. Dicen los shawi que cuando los misioneros llegaron por primera vez a sus territorios lo hicieron acompañados de nativos de San Martín, quienes al llegar a donde ellos se encontraban vieron a dos mujeres y exclamaron: *Wauki mash kaway warkimikita chayawita*, lo que traducido al castellano vendría a ser algo así: “Hermano, mira, mujeres pintadas con huita crudo”³⁴². Lo “crudo” es aquí, por tanto, el fruto del huita. Lo que refiere, en efecto, una característica que los shawi siguen manteniendo hasta la actualidad: la de pintar sus rostros y cuerpos con huita y con achiote. Aunque huita, en idioma chayahuita, por si acaso, es *isa*, nada que ver, como vemos, con el término quechua anterior.

Por último, a la palabra “chayahuita”, se le otorga un tercer valor que completaría el cuadro definitivo de esa imagen - su imagen - que dicen que fue retenida por los misioneros y transmitida por los nativos que acompañaban a éstos, los encargados, finalmente, entonces, de nombrarles. Algunos shawi consideran que fueron llamados “chayahuita” por ser gentes que vivían en el interior de los bosques, tierra adentro, por ser “conocedores” del monte y tener sus viviendas a ciertas distancias de los ríos principales. A favor de esta versión, nos ofrecen la palabra *yacha* o *chaya* del quechua hablado en Lamas, la cual denota dominio, conocer y/o ser conocedor (Taylor, G 2006:111). Frente a estos conocedores el interior, estarían quienes procedían de los ríos, los cocama o quechuas de San Martín, y los aguaruna³⁴³ o awajun.

³⁴² La transcripción está tomada de una información recogida en la obra de Beatriz Huertas que está citada en la bibliografía (Huertas 2007:27). Decir también, con respecto a esta versión sobre la procedencia del nombre chayahuita, que en ella se habla no de nativos de San Martín, de cocamas, sino de Quechuas de San Martín o lamistas.

³⁴³ Con frecuencia las explicaciones dadas sobre la palabra “aguaruna” aúnan varias opiniones. Hay quien piensa que aguaruna significa, directamente, “gente del agua”, una fusión de una palabra del castellano y otra del quechua que para muchos otros resulta poco probable. Guallart defiende que *awa-* proviene del verbo quechua *away* y que, por tanto, awajun o aguaruna es “gente del telar” (Guallart 1990:13). Karsten, por su parte, sostiene que “agua” en aguaruna es el nombre de una palmera, por eso, éstos son, en realidad, “gente de la floresta” (Karsten 1988:88-89). Fuera de estas consideraciones, los quechua hablantes del Pastaza, selva baja, se refieren a los aguarunas como “gente de arriba”. Lo que se complementa, finalmente, con la visión de Norman Whitten, antropólogo de Quichuas de la selva de Ecuador, quien considera que “*ahua*” [*awa*] significa “andino, de la sierra, cielo, cordillera”. Y un detalle más: los Achuar del Pastaza, llaman a los Shuar, que son de selva alta, *muraya shuar* (indígenas de las colinas) (Harner 1978:14). La misma expresión en Quichua es Awajún/Wampís o sea “gente de las colinas” (Harner 1978:14). Pueden encontrarse todas estas versiones, con las referencias bibliográficas, explicadas de una manera sencilla y lisa en un trabajo desarrollado por INRENA, publicado en internet y titulado Valoración Cultural de los pueblos Awajun y Wampis. (<http://es.scribd.com/doc/24217794>)

En definitiva, ¿qué podía significar que los shawi fueron calificados como “chayahuitas”?³⁴⁴. ¿Que pintaban sus cuerpos con huito, vivían “tierra adentro” y, por último, fueron creados del fruto del maní?

El término utilizado para decir maní o cacahuete en idioma shawi es *nanpion*, término formado a partir de la palabra *nanpi*, que significa “vivo” pero también, efectivamente, “crudo”, o lo que es lo mismo - al menos para un shawi lo es - “no cocinado”. Y lo “no cocinado”, ¿qué es? El fruto. Y si hacemos caso a los mitos que hemos leído hasta ahora, lo único cocinado hasta el momento, ha sido la cabeza de la boa - la también llamada ballena - que Cunpanama’ sacó de los ríos para que no se tragara a las gentes (fue cocinada en el cerro de la Paila). Así que, al menos, podemos decir que en oposición a esto, los no cocinados son, efectivamente, los shawi, o mejor dicho, los antepasados de los shawi, esos “chayahuitas” a los que aquí se hace mención. Ahora bien, el shawi, al considerarse crudo (no cocinado) no sólo se está distanciando de esa serie de seres que como vimos más atrás encarnaban el poder de la conversión, el rapto o la desaparición. También se está definiendo a sí mismo respecto al que hoy es, por excelencia, su gran enemigo, el awajun. Y lo hace, considerando que éste es, en verdad, resultado (apéndice, consecuencia) no sólo de su propia creación, sino de sí mismo (es la cáscara de sí, diríamos), razón por la cual lo ve como parte de su propio ser, de esa parte de la que se desprende, de su cáscara. De la que se desprende no aún sin dolor. ¿Pues no son resultado de las lágrimas de Cunpanama’?

Retengamos esto hasta aquí: el shawi, al considerarse como el fruto del maní no sólo se está definiendo a sí mismo, se está demarcando de su mayor enemigo al que considera *su* cáscara. El shawi, en su propia creación, se sitúa como la parte más íntima de su propio enemigo, el awajun. No ocupa su lugar, tan siquiera, sino su interior. Es su intimidad³⁴⁵. Intimidad que nació de las lágrimas de un mismo dios. ¿Por qué?

Mito 5. Cunpanama’ corta el huito de Hunguyacu

En el Río Hunguyacu había un tremendo árbol de huito cuyas ramas sombreaban tanto que la tierra era casi oscuridad. Las gentes no podían quemar sus huertas porque el sol no calentaba y así, cuando rozaban, cuando cortaban y picacheaban³⁴⁶ las ramas de los palos caídos no secaban bien y, por tanto, sus huertas demoraban demasiado en arder. Así que le pidieron a

³⁴⁴ Insistimos en que se trata de buscar el significado mismo de la palabra, no si es o no el nombre del grupo con quienes los españoles toparon.

³⁴⁵ Entiendo que aquí hay cierta diferencia con la idea de ser u ocupar “el punto de vista de su enemigo”. No es su punto de vista lo que ocupa, es su interioridad, como decimos, su intimidad. Esto me parece que le hace más fuerte al shawi, por decirlo así, que toma un cariz más peligroso para su propio enemigo al ser capaz no ya de ponerse en su lugar sino dentro de él. Tanto como para camuflarse y devorarlo, como veremos en el Epílogo.

³⁴⁶ El término “picachear” se utiliza en la región para referirse a la acción de cortar en pequeños trozos los árboles y las ramas de los árboles que se tumban para hacer las huertas. Es la acción previa a la quema de las mismas.

Cunpanama' que cortara el árbol. Cunpanama', viendo que ésta acción haría bien a los hombres cedió a cortarlo, pero de tal manera que éste, cayera con sus ramas "hacia abajo", para que de ellas salieran las quebradas y las riberas por donde vivirían los mestizos, y su tronco "hacia arriba", para crear así los grandes ríos por donde pudieran vivir los indígenas. Cunpanama' llamó al pájaro carpintero, al loro pihuicho del cerro³⁴⁷ y también al mono blanco y, entre todos, hicieron una minga para cortar el huito. Pero mientras trabajaban a Cunpanama' se le rompió el hacha, así que para arreglarla mandó al mono blanco a su casa para que le trajera brea para pegarla y poder seguir con la tala del árbol. El mono blanco se fue a la casa de Cunpanama' y allí encontró a una señora, "abuela", a la que le comunicó la orden de éste. La mujer, accediendo a tal petición, quiso enseñarle al mono el lugar de dónde el anciano Cunpanama' siempre sacaba su brea, de su vagina. Y el mono, travieso, comenzó a molestarle. Mientras tanto, Cunpanama', preocupado por la tardanza del mono blanco, decidió regresar a la casa, donde lo encontró fastidiando a la abuela. Tanto se molestó, que el mono blanco brincó, por eso hoy ya no es gente, sino mono, y anda brincando y molestando por todos lados. De cólera, Cunpanama', regresó a donde se estaba cortando el huito. Al llegar, Cunpanama' descubrió que ya habían derribado el árbol... pero en la dirección contraria a la que él ordenó, es decir, hacia arriba y no hacia abajo. Cunpanama' se ha quedado de cólera llorando y mientras caminaba pensando cómo hacer, iba comiendo de su shicra maní y con la misma cáscara de ésta limpiaba su lágrima. Después de limpiar su lágrima lo tiraba al agua y así, después de un rato de todo esto, han comenzado a venir los "aguarunas" por el río; los aguarunas, sus lágrimas de Cunpanama'. Volviendo Cunpanama' del lugar donde se encontraba el árbol del huito, su canoa volteó en el Hunguyacu. Por eso se fue otra vez, salió al Cahuapanas y se fue siguiendo por arriba hasta llegar a la última loma. Ahí se fue a llorar, y mirando hacia abajo desde la misma punta del cerro llamó a todos los animales del monte y les dijo:

- Ustedes, desde este momento serán animales, para que los hombres les puedan comer. Éstos, están por venir.³⁴⁸

Este mito, que da entrada a la primera gran transformación del pasado shawi, resuelve de una manera más que significativa la creación de los awajun. Cunpanama', decidido a facilitarle la vida a los shawi, decide tumbar un árbol de huito para que el sol caliente la tierra y ésta pueda convertirse en las huertas que hoy cultivan. Sin embargo, otra vez, la mala acción, en este caso del "mono blanco", echa por tierra sus planes y, *humanamente*, resuelve marcharse y llorar. Ahí resuelve la creación de shawi y awajun. Entonces, decide volver al lugar donde dejó el árbol de huito. Pero con

³⁴⁷ *Brotogeris Versicolorus*.

³⁴⁸ Versión construida a partir de informaciones propias y del mito que recoge la hermana Maria Dolores García (en García 1994 (III):251-259).

tan mala suerte debió hacerlo que su canoa volteó. Tras su naufragio, Cunpanama', vuelve de nuevo a su hogar en los cerros. Y es entonces, como si se tratara de un castigo, cuando dirige su mirada hacia las tierras bajas y anuncia la llegada de los "hombres", razón por la cual, nada vuelve a ser lo que es.

Como en los casos anteriores, también el contenido de este mito nos podría llevar al análisis de un sin fin de detalles fuera del cometido mismo de este capítulo. El hecho de que el árbol fuera tumbado de manera errónea, por ejemplo, es de una importancia vital dentro de la visión territorial shawi, pues supone un cambio en la disposición espacial que Cunpanama' esperaba conseguir tumbando el árbol con sus ramas río abajo, creando las riberas que debieran ocupar los mestizos. No habiendo sido así, pasaron a ocupar un territorio que no era de por sí concebido para ellos sino para los "indígenas" y que había estado poblado hasta entonces por seres humanos cuya definición en tanto, que humanos o animales, es difícil de entrever. Sin embargo, lo que llama nuestra atención en esta historia, aquí son otros tres detalles: en primer lugar, la actitud colérica de Cunpanama', en segundo lugar, el resultado derivado de ésta, y, por último, el anuncio de esa gran transformación de la que venimos hablando y que es la conversión de animales en gentes. Vamos con ellas por parte.

¿Qué desata el enfado de Cunpanama'? La actitud del mono blanco. Un animal que es identificado por los shawi, pues en ello es transformado, con el hombre blanco. Lo veremos enseguida. Un hombre blanco que molesta, como dice el mito, a su mujer echando por tierra todo su plan, esto es, perturbando el orden de las corrientes de los ríos y de los espacios por donde los antiguos shawi debieran vivir. Pero la acción del mono blanco, además, trae consigo también dos consecuencias más: la aparición del awajun y la conversión en gentes de los que hasta entonces eran, al mismo tiempo, gente y animal.

Leído de esta manera es posible que este mito nos devuelva a la historia de los primeros contactos entre los shawi y el hombre blanco. La aparición de los españoles por los ríos, los desplazamientos territoriales, el abuso de sus mujeres, e incluso la aparición de los awajun, quienes fueron ganando terreno a lo largo de los siglos situándose en los mismos límites territoriales de los shawi, guardando en lo posible, los awajun, su estado de "gentilidad". Respecto a este último punto además, está la referencia a Hunguyacu, una referencia que conviene no pasarla por alto.

Los cerros siguen siendo, sin lugar a dudas, el lugar natural (por nacimiento) para los shawi. Pero, en contraposición, aparece ahora la llamada quebrada de Hungayucu; ahí donde se sitúa ese particular naufragio de Cunpanama'. Hunguyacu es una de las ramificaciones del margen izquierdo del río Cahuapanas situada a una distancia aproximada de media jornada del lugar donde se levanta

actualmente la capital del mismo nombre, Santa María de Cahuapanas³⁴⁹. Allí, efectivamente, pueden visitarse los conocidos como restos del naufragio de Cunpanama', un conjunto de piedras grabadas supuestamente con los dibujos de las mantas que llevaba el dios creador y de las que destaca una inmensa roca rectangular, el conocido como baúl de Cunpanama'. Pues bien, los shawi, consideran que esta quebrada forma parte de su territorio y que es un lugar clave para entender y reconstruir su historia desde el tiempo de los antiguos hasta el momento actual. Aunque Hunguyacu, hoy, esté ocupado por los awajun. Lo que hace que afianza aún más, por otro lado, la actitud déspota y guerrera que los shawi presuponen a los awajun como "gentiles", quienes hoy, como ayer, les obligan a cambiar sus posiciones y a abandonar sus huertas por su presión. Pero ¿a quién pertenece entonces Hunguyacu?

Hunguyacu se encuentra en la falda de las montañas de Cahuapanas, cerca del lugar donde se trasladaron a los Cavapanas; en las proximidades del mismo río Potro donde Vaca de Vega encontró en 1621 a los Chayabitas, quienes parecían compartir territorio con los llamados indios del Potro que bien pudieron ser los antepasados de los awajun que hoy ocupan este lugar (Renard-Casevitz 1988:244). Pero el hecho de que las montañas en las que nace el río Cahuapanas sirvieran de escenario de la creación de los shawi, convierte a Hunguyacu también en un punto clave para la reconstrucción de la historia de éstos. Para los shawi, no cabe duda de que sus antiguos ya vivían ahí cuando llegaron los awajun. Pero entonces, ¿por qué hacer depender a los awajun de su propia creación?, ¿por qué no buscar otro dios para que los creara a ellos?, ¿por qué hacerlos cáscara de su propio ser? Y una última pregunta más derivada de la historia que nos trajo hasta aquí: ¿qué provocaría la vuelta de Cunpanama' a los cerros después del supuesto naufragio en el lugar en disputa entre shawi y awajun?

El awajun, desde el punto de vista del shawi, aparece en su historia como parte de sí mismo, desprendido de sí - la cáscara es parte del fruto, ¿no?-. Él es la parte más visible de la forma que el shawi tomó en su propia creación. Shawi y awajun son hijos de un mismo ser que les confiere, sin embargo, destinos y actitudes anversos. Recordemos, uno es la cáscara otro su interior; uno es creado en los cerros y está tierra adentro; otro en los ríos, por donde hace su aparición. Pues bien, ¿se puede decir que con esta concepción de creación, el shawi está desarrollando una estrategia de "intimidación" con respecto al que sigue siendo hasta hoy su enemigo, el awajun?

Los shawi reconocen con firmeza que Cunpanama' sólo es dios de ellos, que los awajun tienen a otros dioses a los que encargarla su propia creación. Si Cunpanama' naufragó en Hunguyacu, fue

³⁴⁹ El Hunguyacu es tributario del río Cahuapanas y se encuentra en la divisoria entre las aguas de éste y las del río Potros. En las coordenadas S 5° 14' 33" W 77° 3' 17".

sólo por las piedras que en esta quebrada hay - ahí están hasta hoy -, porque bajaba al territorio de los shawi desde las lomas del Cahuapanas. No porque fuera dios de ellos. Pero si los awajun fueron creados ahí también, fue porque los antiguos, cuando aún no eran gentes, molestaron a Cunpanama', quien de sus lágrimas les permitió aflorar. Por eso, repiten una y otra vez, los awajun no saben perdonar: porque son de las lágrimas de Cunpanama'. Los awajun no saben perdonar a sus enemigos, los matan sin más. Los shawi no. Ellos son cristianos, ellos sí saben perdonar.

Está claro que fuese lo que fuera aquello que hizo brotar la cólera de Cunpanama' - cólera de la que brotaron sus lágrimas - el resultado derivó en algo bastante diferente para uno y para otro: los awajun, cargarían por siempre con la cólera misma, mientras que los shawi se ganarían el don de perdonar. Porque así lo quiso Cunpanama'. O, mejor dicho, porque el mono blanco, como cuenta el mito anterior, desató la cólera del dios. Con eso, falta sólo por saber, entonces, una cuestión: ¿por qué Cunpanama' decidió volver otra vez después de su partida? Pues parece que la llega de los hombres fue el motivo fundamental. Llegada que coincide también, con la llegada de la cristiandad.

“Cuando nos hicimos cristianos”

Todos los movimientos que hemos visto hasta ahora, se dan a las puertas de la que será la primera gran conversión en la historia de los shawi, la transformación de los animales en gente. Hasta entonces, gentes y animales, compartían un mismo estatus ontológico sin necesidad de tener que actuar uno en beneficio del otro. Algo que, sin embargo, se rompe. El motivo de tal ruptura, anunciado por Cunpanama', no es sino la llegada de los hombres, llegada que se da, simbólicamente pero no por casualidad, de espaldas al cerro.

Mito 6. El mito del mono pelejo o “cuando nos hicimos cristianos”

Antiguamente, cuando los animales - todos los tipos de monos y aves - eran gentes, el *Apu* era el mono pelejo³⁵⁰. Él tenía en su casa su hamaca, donde paraba echado y mandaba a su gente. Él era el jefe, el que conocía y sabía bien. Así, en el momento en que debían transformarse, en que supo que las gentes estaban por venir, que se van a transformar en animales, el pelejo mandó a llamar a las otras autoridades, como al pájaro trompetero³⁵¹ o al mono maquisapo³⁵². El mono pelejo sabía muy bien que el dios Cunpanama' iba a traer otra gente nueva. Por ello, debían transformarse en animales, para que los cristianos nuevos que estaban por venir, les pudieran comer. Se reunieron todos los tipos de animales en la casa comunal. Y ahí, el *Apu* les comunicó el tiempo en el que debían transformar:

³⁵⁰ *Bradypus Pridactylus*

³⁵¹ *Psophia leucoptera*

³⁵² *Ateles pavius*

- Tal día, tal mes, tal año nos vamos a transformar en animales nosotros. Hagan sus pampanillas, les dijo a las mujeres del choro, del mono blanco, del mono negro, a todos. Empiecen a juntar algodón para hacer su pampanilla, para que el día en el que se transformen en animales, puedan cargar con sus hijos y llevarlos también. Cargando sus hijos, se van a transformar en animales. Mientras juntaban su algodón, todos los animales andaban preocupados por cómo harían la transformación. Todos menos el zorro y la chosna³⁵³. Dicen que la chosna vieja, cuando era gente era perezosa y no sabía hacer nada. Así permanecía holgazana mientras los demás animales recolectaban algodón y tejían sus pampanillas. Cuando terminaron, el maquisapo y el trompetero dijeron:

-Ya llegó el tiempo que propuso el jefe, el perezoso. Hay que comunicar a todo el mundo para que venga. Cuando llegue el momento, tomando el vegetal *taranpi ca'pi* se van a transformar en animales. Tomarán, se emborracharán, de ahí van a bailar y de ahí se van a transformar en animales.

Llegó el tiempo y el pelejo estaba en su casa. Entonces el trompetero mandó a un ave para que le llamara. Pero le advirtió:

- Vas a llamar al jefe pelejo para que venga y converse con todos. Él debe decidir, como jefe, en qué se va a transformar cada uno. Pero le vas a decir: *hua'an*, nada más. No le llamarás de ninguna otra manera, sino *hua'an*.

El ave se marchó pero por el camino se olvidó de lo que le había dicho el trompetero. Así que llegó al patio del pelejo y pensando cómo llamarlo, decidió llamarle por su propio nombre y le dijo: *tihuín*³⁵⁴. Nadie contestó. Le dijo: - Tío, abuelo, *tihuín*. Nada, no contestó. Como no le ha contestado, el pájaro se ha vuelto. Y al llegar, el trompetero le ha preguntado:

-¿Qué le has dicho?

A lo que éste ha contestado que nada.

- Pero ¿estaba?, le dijo el trompetero.

- Sí, pero no me ha querido contestar.

Asombrado, el trompetero le preguntó:

- ¿Cómo le has llamado?

A lo que el ave dijo:

- *tihuín*.

El trompetero, molesto, le dijo:

- Pero yo te he dicho que le llames *hua'an*. Entonces tu te vas a transformar en *tihuínashi*³⁵⁵, en ese pájaro te vas a convertir y a partir de entonces, vas a cantar diciendo *tihuín*, *tihuín*, *tihuín*.

³⁵³ *Potos flavus*

³⁵⁴ *Tihuín* (también escrito *tiwuín*) es la palabra shawi para referirse al mono pelejo.

³⁵⁵ Especie de pájaro no identificado.

Y así, el *tihuinashi* se transformó.

De nuevo, ahora el maquisapo busca un shacana³⁵⁶, le llama y le dice:

- Ve tú a avisarle para que venga, para que nos de un buen consejo para transformarnos porque el tiempo ya esta cercano para que vengan los nuevos cristianos. No le vas a decir *tihuin*, abuelo, no. Le vas a decir, *hu'an conte*³⁵⁷.

Así, el shacana se marchó repitiendo para no olvidarse: *hu'an conte' conte', hu'an conte' conte'*. Y al llegar a casa del jefe pelejo le dijo:

- Abuelo, *hu'an, hu'an conte'*.

- Ahh!!, contestó.

- Dice el jefe maquisapo que debemos ya estar en la casa comunal para transformarnos en animales porque ya se aproxima que vengan los nuevos cristianos. Para comunicarles eso me esta mandando.

A lo que el perezoso contestó:

- Ya, ya me voy pues.

Así, el shacana volvió y al llegar a donde estaba el maquisapo éste le dijo:

- Ya, ¿qué le has dicho?

- *Huan conte'*, contestó.

- Bien, dijo el maquisapo. Entonces tu te vas a transformar en shacana y vas a cantar así: *huanconte conte-conte, huanconte conte-conte'*.

Y el shacana se transformó.

De ahí a un rato ha llegado el jefe pelejo con su bastoncito. Toda la gente ya estaba ahí. Las mujeres se han ido cargando con sus hijos en sus pampanillas: la mujer del mono negro ha hecho medio marroncita su pampanilla; la del choro también, oscurita, bien pintada; la llevaba en su cabecita. La maquisapo también llevaba a su hijita con pampanilla. Todos menos la chosna, que decía:

- ¿Qué hago, cómo voy a cargar a mis hijos? Todo el mundo tiene su pampanilla, menos yo, dijo.

Por perezosa la chosna no ha hecho su pampanilla así que ha tenido que embocar a sus hijitos.

Por eso en actualidad les lleva embocados y el zorro que tampoco hizo pampanilla, su mujer, les ha hecho pegarlos en su barriga, donde los carga hasta la actualidad.

³⁵⁶ Nombre que se le da a un tipo de pájaro carpintero con pecho amarillo y marrón del que se dice que “canta como el mono blanco”. (García 1993 (I):251). En otras versiones es una “garza” (Púa 2005:14).

³⁵⁷ No he podido hallar ninguna palabra que equivalga en castellano a la palabra shawí *conte'* más que la imitación propia del canto de algunas aves, entre ellas, un pájaro carpintero denominado en idioma *ahuiconcatë*. Puede entonces que el hecho de que aquí aparezca en la expresión *Hu'an, conte'* no sea sino para identificar precisamente a este ave con su canto y, por tanto, con la manera propia con la se dirigiría en este caso al *hu'an* a través del que es su manera actual de cantar.

Así pues, todos los animales se disponen en la casa comunal. Estaban bailando y el perezoso ha dicho en qué se van a transformar:

- Unos monos blancos³⁵⁸, los altos, blancos, esos son los “gringos”; los negros, así como nuestro color, los choros³⁵⁹; usted en fraile³⁶⁰, usted en ardilla, en motelo³⁶¹ como piedra, por eso vas a poder caminar así no más... usted va a comer pura chambira³⁶²; ustedes, - le dice a las isulas³⁶³ - van a picar a la gente y no van a matar; pero usted, jergón, les va a morder y de repente muere aunque de repente también no. Igualito la boa, usted va a cazar cristianos, animales, todo, para que comas.

Una vez que el *Apu* pelejo ha pronunciado todo esto, a las doce de la noche, tras tomar el vegetal *taranpi ca'pi*, ya se están transformando.

Es así, como se transformaron los animales, cuando nos hicimos cristianos.

Lo primero que notamos al leer esta historia es que, Cunpanama', ha sido suplantado en la labor de *dirección* por un personaje al que se le denomina *Apu* y que es identificado con el mono pelejo (*Bradypus tridactylus*). Él, es el encargado de hacerse eco de la noticia lanzada por Cunpanama' desde la loma de sus cerros, y él es, quien organiza a su pueblo para que se lleve a cabo la conversión. Una conversión de la que el mono pelejo, en cualquier caso, tiene noticias gracias a su comunicación, suponemos, que con Cunpanama', el verdadero anunciador. Cunpanama', sin embargo, parece estar aquí, retirado, apartado, aunque no ausente del mundo terrenal. El mono pelejo, pues, desempeña las funciones de un jefe, de un chamán, de alguien a quien se sabe con cualidades que los shawi otorgan a la figura tradicional del *Hu'an*³⁶⁴. que en la época colonial pasó a ser el *Apu*. Gracias al *Hu'an*, entonces, se conoce y se hace factible la conversión. Bueno, gracias a él y a la planta *taranpi ca'pi* que les permitió la transformación³⁶⁵.

Aparecen en este mito, los primeros indicios de sociedad. Un sistema de autoridades, un conjunto de reglas y de comportamientos que son gratificados y/o imputados, labores diferenciadas por

³⁵⁸ *Cebus albifrons*

³⁵⁹ *Oreonax flavicauda*

³⁶⁰ *Saimiri sciureus*

³⁶¹ *Geochelone denticulata*

³⁶² *Astrocaryum chambira*

³⁶³ *Hormiga Paraponera clavata*.

³⁶⁴ Recordamos que el *Hu'an* sería *Apu* en la época colonial (ver capítulo 2, “Organización Comunal”).

³⁶⁵ El nombre que se le da a la planta que permite la transformación de los animales en gentes, *taranpi ca'pi*, significa en castellano exactamente eso, planta que transforma a las personas. *Taranpi*, deriva del verbo *taranin*, transformarse; el sufijo - pi es indicador de persona, y *ca'pi*, también escrito *ka'pi*, es el nombre que reciben en general las plantas alucinógenas y en particular la ayahuasca. Pero el hecho de que nuestro interlocutor use esta expresión, va más allá aún. Pues con ello, pretende desvincular a los antiguos del uso que actualmente se le atribuye a esta planta. Mi interlocutor, en efecto, quiere distanciarse claramente del mundo de la brujería. Quiere remarcar el buen uso que hacían los antiguos con las plantas que les ofrecía la naturaleza. Por eso, a pesar de que incluso yo le pregunto si esa planta era la ayahuasca, él insiste en distanciarse de esta idea, prefiriendo mantener así la expresión que aquí aparece. Este detalle es particularmente importante para entender la relación actual de los shawi con el mundo chamánico y más concretamente con la ayahuasca. Lo veremos con más detenimiento sobre todo en el capítulo 9.

géneros, etc. Y una necesidad imperiosa de llamar a las cosas por su nombre. Detengámonos en esto. ¿Por qué tanto empeño por evitar llamar al mono pelejo, “mono pelejo”? ¿Por qué el tiempo que transcurre entre la llegada de las gentes, de esos nuevos cristianos que se anuncian, y la transformación de los animales se prolonga por la manera equívoca, casi ofensiva, de llamar al *Hu'an*? No se me ocurre ninguna razón mejor que el hecho de que se trate en realidad de un ejercicio de preparación. Es decir, las autoridades, que por ello lo son, conocen bien las formas que harán despertar al mono pelejo, levantarse de su hamaca y dirigirse hacia las gentes. Por eso, advierten a quienes van a buscarle dándoles las instrucciones necesarias para dirigirse al *Hu'an*. Sin embargo, un intento no es suficiente. Y debe ser un segundo quien logra el objetivo y da el pistoletazo inicial de la gran transformación³⁶⁶. En su acierto, en verdad, va contenida la preparación del conjunto entero para tal hecho. Todo estaba, en realidad, listo para la conversión. Pero era el *Hu'an* quien debía decidir que esto era así. De otra manera, debemos pensar que muchos de los que entonces eran animales, hubieran seguido siéndolo. Como le ocurrió, por cierto, al ave denominado *tihuinashi*'.

Pero, ¿en qué consistía la preparación de los animales? ¿Sólo en saber dirigirse bien al *Hu'an*? Este aspecto, bien podría identificarse con el respeto de las normas, es decir, con la existencia de un sistema social en el que deben mantenerse, por encima de todo, el respeto hacia esas personas que encarnan la autoridad. Estas personas no son, como vemos, meros jefes, son quienes poseen el poder de comunicación con el mundo de lo que sucede y lo que está por pasar, son quienes tienen el contacto con Cunpanama', quienes viven apartados del resto de las gentes, quienes dominan el uso de plantas y ejercen, finalmente una cierta atracción y poder sobre el resto del mundo. Un resto del mundo que, por su parte, vive centrado en desempeñar las actividades que le conducen a convertirse en personas. En este caso, por ejemplo, está clarísimo cuál debe ser el empeño de la mujer, confeccionar su pampanilla, por tanto, convertirse en una persona adulta y cargar y cuidar de sus hijos, es decir, hacerse esposa además de mujer.

Como puede verse, la sociedad shawi tal y como la conocemos hoy, comienza a configurarse a partir de este momento. El pueblo se hace sociedad. La distinción entre animales y gentes es ya una realidad, y los caracteres que definen a hombres y mujeres se empiezan aquí a gestionar. Nuestra sospecha de que el mono blanco que tentó a la esposa de Cunpanama' era, en realidad, un hombre blanco, se confirma. El mono blanco se convierte en “gringo”, ser para quien mi interlocutor busca una explicación sinceramente fácil: “alguien así, como usted”. No obstante, por encima de todas estas cuestiones, se encuentra el motivo principal de este cambio, aquello según la cual se produce la

³⁶⁶ En realidad no fue un segundo. La historia se alarga con una infinidad de animales más que yerran en su intento por avisar al Mono Pelejo. Aunque nosotros, no hayamos incluido aquí más que la visita de dos. Puede verse una versión del mito más extensa en García 1994(III):253-255.

socialización, la conversión hacia lo social, del pueblo shawi. Hablamos del cristianismo, de la cristiandad.

En efecto, la identificación de *humanidad* - en el sentido de ser humanos - y cristianismo que aparece al final de este relato, se repite con bastante insistencia en todas las historias que remiten a las conversiones de animales en gente. Seguido del “más antes”, expresión inaugural de cualquier narración sobre tiempos pasados, el shawi, siempre suele añadir, “cuando los animales eran gentes también”. Pues bien, este relato no sólo no es una excepción sino que es la explicación de esta misma expresión. Aunque convierta al cristianismo como el motivo principal que termina con dicha situación. Como si hacerse “persona” fuera igual a hacerse “cristiano”. O hacerse cristiano, devenir persona, en idioma shawi, ser *piyapi*.

No vamos a volver a repetir lo importante que ha sido a lo largo de la historia shawi el hecho de haberse definido como cristianos. El que aparezca también como motivo esencial de su conversión en seres humanos no hace sino afianzar más aún la importancia que éste tiene en la construcción de su identidad. La cuestión no es esta. La cuestión es saber la correspondencia real que puede tener el hecho de identificarse como “cristiano”, con su concepción de persona. ¿De qué manera se entiende que la llegada de los cristianos supuso para esos antiguos seres que son en realidad los antepasados de los shawi, el convertirse definitivamente en lo que hoy son, *Campo piyapi*? Esto solo se puede saber considerando, en realidad, todo cuanto supone el convertirse en persona de verdad.

Parece evidente, en cualquier caso, que con esta transformación, los shawi, en cuanto que *piyapirosas* (personas), logran alejarse del mundo de la naturaleza. Algo que una lectura paralela puede interpretar sin demasiados problemas como un distanciamiento de la gentilidad y un acercamiento más o menos receptivo hacia las doctrinas cristianas. Esto es, de hecho, lo que esa otra historia que contamos, nos dice que pasó. Los shawi, convertidos en cristianos - en personas, entonces - se apartan, de lo gentil, donde sitúan, por supuesto - lo siguen haciendo - al awajun. Digamos que con el cristianismo, el shawi da un paso más en el distanciamiento con respecto a su propia cáscara. Ahora bien, ¿supone la conversión en “personas” una ruptura radical con todo tiempo anterior?

Tras la conversión dirigida por el mono pelejo las personas entran a formar parte del mundo de los seres humanos; el “resto”, al mundo de seres también humanos pero que *antes* (*iraca*, en idioma shawi) eran gentes. Es decir, entran a formar parte del mundo de los antiguos. Ahora bien, estas gentes no se evaporan. No desaparecen, lo hemos visto. Cambian su forma de mostrarse ante nosotros, su apariencia, si queremos, Que, hoy, no es sino la apariencia de los seres que viven en el monte. Entre ellos, los animales, los monos, las aves, los reptiles, los peces... Que estos animales

vuelvan a su apariencia de *antes*, no es imposible del todo. Es decir, es cierto que, hoy por hoy, ningún shawi aceptaría que se pudiera dar una conversión como la que tuvo lugar en tiempos del mono pelejo, cuando éste era gente. Sin embargo, lo que no negaría un shawi jamás es que hay ciertos seres, entre ellos animales, que se presentan a los hombres “igualitos que persona”, “así, como nosotros, no más”, nos dirían. Ocurre de hecho, con bastante frecuencia. Por ejemplo, cuando una chica joven no cumple sus dietas durante el ritual de la primera menstruación. Entonces, el añuje, se le muestra como alguien conocido y la rapta, la lleva allí donde ellos viven “bien igualito que las personas”. También el denominado *shapsico* puede mostrarse tal como una persona, igualito a nosotros. Entonces, lleva a los hombres hacia el interior del monte y allí, a muchos, los convierte en mitad hombre y la otra mitad animal. Hoy, por tanto, las gentes sí que pueden ser transformadas en animales. Y de hecho, muchos chamanes lo hacen y lo *son*. Muchos ancianos que durante su vida supieron curar, hoy, están en los bosques convertidos en jaguares y tigres protegiendo a sus familiares y velando por la seguridad de éstos. Lo que quiere decir, que, todavía hoy, existen muchos, pero que muchos vestigios de ese tiempo pasado, del tiempo de los antiguos que, *sin ser de hoy*, tampoco son, definitivamente, del ayer.

Los shawi, no han logrado romper con muchos aspectos de ese tiempo pasado. No han logrado o no lo han querido hacer. Pues desde el tiempo de los antiguos existen los amana, los *tanán hua'yan*; existen los *shunshu*, existe el bujeo y esa sirena que se lleva a la gente bajo el agua. Y todo esto existe aún como parte de ese primer tiempo de Cunpanama'. La conversión entre animales y gentes inaugura, sin embargo, un nuevo periodo. Un tiempo protagonizado por las relaciones entre ese mundo anclado de los antiguos, y los ya *piyapirosas*. Es aquí, donde se produce, por tanto, la segunda gran transformación de la historia shawi: su nombramiento.

La expulsión de los ancestros

Si bien, el comienzo de los tiempos tuvo como protagonista principal a Cunpanama', el tiempo que se abre tras la conversión de los antiguos en personas, cuenta entre su reparto principal con unos nuevos personajes. Se trata de los ya citados amana, entre ellos, Mashi, Asa y Asahui. Estos tres personajes, aunque como veremos bien podrían reducirse a dos, a Mashi y Asa, vivieron en las proximidades de Pueblo Chayahuita. Vivían *entre* las gentes de Pueblo Chayahuita, quiero decir. De hecho, Mashi, por ejemplo, fue quien les enseñó a pescar con anzuelo y también con barbasco, a pasar las fiestas de carnaval; les enseñó icaros para curar a sus hijos, cómo poner trampas para alcanzar animales. Asa enseñó a los mujeres cómo hacer pampanillas, a sacar sus piojos e incluso compartía con ellas su preparación de masato, aunque a las mujeres shawi no les gustara por ser Asa

una mujer descuidada, con su ropa roída, que no lavaba sus dientes y que hacía enfermar a su hijos. Por todo ello, de hecho, Asa, y también Mashi, fueron expulsados de Pueblo Chayahuita. Hoy, sólo vuelven aquí para pasar sus fiestas. Luego, de nuevo, se vuelven a marchar.

El tiempo de convivencia entre Mashi, Asa y Asahui y los shawi, está marcado por una combinación de momentos de relativa tranquilidad, protagonizados esencialmente por las enseñanzas de Mashi a los shawi, con no pocos momentos de distanciamiento e incluso de confrontación. Hasta tal punto, como vemos, que los shawi terminan por decidirse a expulsarlos del entorno en el que viven, del que dedican a sus huertas y a sus comunes lugares de caza. No obstante, el momento de la expulsión de los amana, coincide con uno de los momentos más importantes para la historia shawi, su nombramiento como tales, es decir, como “shawi”. En efecto, hasta el momento, recordemos, los shawi, han sido creados como “chayahuitas” y convertidos a personas (*piyapi*) como cristianos. Ahora, esas personas son, por fin, nombradas. Nombradas “shawi”. Vamos a ver cómo se da el proceso hasta llegar aquí. Y, como en el caso anterior, empezaremos diciendo algo sobre los protagonistas del tiempo que comienza y sobre el lugar dónde se sitúa la acción³⁶⁷.

El viejo Mashi y Asa mujer

Mito 7. Mashi, madre de la vida (fragmento)

“Mashi es como nosotros, tiene ojos como nosotros, mira como nosotros, su cabeza como nosotros, tiene pelo como nosotros, tiene pelo, pero pelacho, tiene pelada su frente. Habla, pero no habla castellano, muda pantalón. Antigualmente en Pueblo Chayahuita, y según los Antiguos Viejos nos cuentan de que Mashi era el que enseñaba a los chayahuitas la forma de vivir. Vivían en el barranco donde duermen los paúcares. A la cashuera que hay cerca del barranco, Mashi se trajo su banca de piedra, en el camino que va al Sillay. Del Sillay trajo su asiento de piedra grande de la roca que se llama “shancuri”(piedra tablacha que no sabe morir), así Mashi se sentaba y cuando mamá cargaba a su hija mujercita, le preguntaba diciendo:

- ¿Qué es?.

- Mujercita, le contestaba la mamá.

³⁶⁷ Debemos recordar que todos los eventos a los que se aluden en este capítulo carecen, en realidad, de una linealidad rigurosa e histórica. Es decir, no hay nada a lo que podamos agarrarnos para decir que Mashi no existía ya en los tiempos del diluvio. Sin embargo, sería absurdo no reconocer una cierta lógica, también histórica, en nuestra forma misma de contar la trayectoria del pueblo shawi hasta nuestros días. Se busca, efectivamente, avanzar, aunque este avance no tenga que ir unido necesariamente a la progresión en el sentido de “más y mejor”. Buscamos explicar la condición actual del shawi, los atributos que ellos mismos consideran que les definen, su posición con respecto a otros grupos, su forma de considerarse persona, de cuidar su cuerpo, de sentirse ser humano a través de lo que nos dicen de su pasado. Y en ese pasado buscamos una manera de acercarnos lo máximo posible a cada uno de los elementos que hoy definen a esta sociedad. Avanzamos en la búsqueda del shawi actual, pues, sobre piezas que pertenecen tanto a su pasado como a su presente. Ésta es la única linealidad que puede vérsese a nuestra reconstrucción.

Cuando le decía así, maldiciéndola, le soplabla en la espalda y le decía:

- Limpia pene va a ser. Masatera va a ser, va a saber hacer masato. Cuando haga masato, para convidar a su marido, se le va a manchar la mano. Ustedes van a saber hacer callanas y tinajas, todas las cosas van a saber hacer ustedes.

Mashi tenía la costumbre de maldecir; la consecuencia de la maldición de Mashi consistía en que la mujer tendría a sus hijos con dolor y al servir a su marido iba a sufrir al cocinar, sacar yuca y acá y acarrearle para hacer el masato, cuando asa la mocahua, etc. Cuando era varón, también le soplabla en la espalda y le decía:

- El es, para que haga llorar a los palos cuando sean grandes, cuando sea joven, va a hacer chacra, al cortar, el palo lo va a derribar y por eso de miedo van a llorar. Todo va a saber el hombre le decía.

Por eso ahora los hombres saben cortar los palos, hasta ahora cuando cortan los palos les hacen llorar por demás”³⁶⁸.

Este relato es sólo uno de los muchos ejemplos que pueden tomarse de la obra de la hermana María Dolores García para ver cómo eran las relaciones entre Mashi y las gentes de Pueblo Chayahuita. En él puede apreciarse con claridad la ambivalencia de este personaje; tan parecido, en verdad, a Cunpanama’, algo más malicioso y humano, tal vez, y al que se le supone grandes dotes para “soplar”. Soplar, que, en el mundo ritual y simbólico shawi, equivale a dar consejos, a curar y, por supuesto, a maldecir y/o matar³⁶⁹. En este sentido, se debe afirmar que, Mashi, es, efectivamente, una figura central en la vida de los shawi. Y lo es, con respecto a los dos elementos más fundamentales de ésta: la vida y la muerte.

Como se dice en la descripción anterior, los antiguos shawi llevaban sus hijos a Mashi cuando nacían para darles larga vida. Mashi, sentado en su piedra, en una piedra que existe hasta el día de hoy, recibía a los padres e icaraba a sus hijos, labor que en la actualidad siguen desempeñando aquellas personas conocedoras del mundo natural, es decir, de la medicina, de los icaros, de las plantas, de los antiguos y sus saberes, en definitiva. Pero no sólo se hace en el nacimiento. En todos aquellos momentos en los que los shawi celebran el paso de un estado a otro dentro del desarrollo de sus vidas, en el nacimiento pero también en el corte de pelo, la primera menstruación, el matrimonio o la muerte, se procede al icaro. Se procede a soplar, que es lo que significa esta palabra en shawi. Lo hacen las mujeres de más edad y aquellos hombres que son considerados autoridades dentro de los grupos locales, los curanderos, los denominados *pënöton*. También todo aquel que despierte el respeto y la admiración por su posición - por su edad o profesional, por ejemplo - con respecto a

³⁶⁸ En García 1997 (V):144.

³⁶⁹ Hablaré de este soplar, por ejemplo, con respecto al ritual de la primera menstruación (capítulo 7), y volveré a hacerlo, con más detalles si cabe, en el apartado sobre enfermedad (capítulo 8).

quien celebra dicho ritual. Todos lanzas sus consejos a jóvenes y no tan jóvenes para que en el paso a su nuevo estado cumpla con lo que se considera propio de su condición como hombre o mujer shawi. Y en esos consejos, en verdad, lo que se recoge son los mismos consejos que los antiguos escucharon de, entre otros, muy seguramente, Mashí, y, por supuesto, Cunpanama'. Ahora bien, no olvidemos ese matiz tan esencial que define a Mashí, su ambivalencia. Las acciones de Mashí, acciones que como vemos revierten en las condiciones en las que se llevan a cabo las actividades y la cotidianidad actual de los shawi - cortar árboles, parir, pescar - tienen una clara e importante contraparte: así como alargan y facilitan la vida, la pueden acortar. Pues, Mashí, como también Cunpanama', encarna tanto la virtud del *don* como la de la *predación*. Así termina el relato anterior el informante de la hermana García.

Mito 7 Mashí, madre de la vida (fragmento)

“Porque Mashí había y les soplabá, por eso los chayahuitas antiguos se hacían viejos y de viejos morían porque se les rompía la columna, porque se encorvaban mirando a la tierra, sino se les rompía la columna, no morían. Como ahora no hay Mashí para que nos sople, nos morimos de jóvenes. A las 12 de la noche se bañaban con él, les aconsejaba a la gente; por eso, las mujeres son masateras, porque él les ha aconsejado, y también Mashí es trabajador, hace chacra, por eso es que los de Pueblo Chayahuita hacen igual como él ha hecho, son trabajadores, por eso dicen también que los de Pueblo Chayahuita son buenos. Pueblo Chayahuita está en el centro, no está a orillas del río, pero es bonito, es lindo vivir cerca de los cerros. Los Chayahuitas Viejos, antes, han vivido siendo bien potentes no sabían morir pronto, por que Mashí les soplabá, para que no tengan pereza, no tengan miedo, para que sean como él, pero ahora hay enfermedad”³⁷⁰.

Si no conociéramos el final de la historia, nada nos haría sospechar que algún día, estos mismos “chayahuitas” que ven en Mashí la figura de la vida eterna, le expulsarían a conciencia de sus vidas. ¿Por qué? ¿Para qué desprenderse de alguien tan valioso que les hubiera valido la eternidad? Seguramente, ni Mashí se lo podía explicar, pero de poco le sirvió, en cualquier caso, su especial condición. Lo vamos a ver. Antes, hablemos de quien siempre se presenta como su fiel acompañante, Asa, a quien los shawi, por cierto, no le dedican tantas alabanzas como a Mashí.

Asa roba a los muchachos y se los lleva al monte para que se transformen en Asa y vivan con ella. Cuando está en el monte se transforma en tigre. A otros muchachos después de robarlos, se los echa a los tigres para que se los coman. Tenía muchos piojos. En tiempo de los Viejos

³⁷⁰ En García 1997(V):144-145

Pasados iba a pasar la fiesta de Pascua a Pueblo Chayahuita. Quería ayudar a las mujeres chayahuitas a hacer masato, para la fiesta, pero como ella masticaba airama, no se lavaba la boca antes de hacer masato, les daba asco tomar de ese masato a las mujeres chayahuitas. Por eso le daban una tinajita para que lo hiciera ahí y ella tomara del masato de airama³⁷¹.

Hay que volver a repetir, antes de nada, que la figura de Asa y, por ende, también la de Mashí, suelen ir acompañadas de un tercer amana al que los shawí denominan Asahui. Las diferencias entre Asa y Asahui, en realidad, son minúsculas. Ambas complementan a Mashí como figuras femeninas, van vestidas al estilo tradicional shawí, aunque con sus ropas roídas y su pelo lleno de piojos, lo que sería claramente, una *anti-mujer* para las mujeres shawí de hoy. De Asahui se señala especialmente su pelo lleno de piojos. Y así como de Mashí se reconocen sus enseñanzas y no sólo sus malicias, de Asa y Asahui apenas conocemos nada positivo. Muy al contrario, las referencias a ellas siempre son con motivo de explicaciones a enfermedades y peligros para los shawí. Son mujeres claramente rechazadas por la sociedad shawí, principalmente, como decimos, por las mismas mujeres. Y a este respecto es significativo, por ejemplo, el rechazo a las formas y al color de su masato que ya señalamos³⁷². Por último, la dualidad entre Asa y Asahui, bien podría entenderse como el reconocimiento de la existencia de la poligamia dentro de esta sociedad de ancestros. Algo que sigue vigente hoy, como ya vimos, entre no pocos shawí. Además, por los caracteres que se le atribuyen a Mashí - es difícil no verlo como un chamán - el concederle dos mujeres, no haría sino evidenciar más aún su condición. Y si encima, estas mujeres hacen un masato “especial”, diferente, apto en general sólo para su marido, no cabría duda del tipo de seres antes los que nos vamos a situar. Hoy, de hecho, resultaría evidente que la presencia de estos seres se convirtiera en algo tan molesto como para que les llevara a los shawí a hacer lo que entonces hicieron con ellos. Esto fue:

Mito 8 (fragmento). Asa, Asahui y Sahui (fragmento)

“Antes había una mujer que tenía una casa no más en el monte y vivía con su esposo y sus hijos. Cuando se iban a la chacra con su esposo a trabajar, sus hijos se quedaban en la casa y venía un demonio bajado de Huairambo³⁷³, los muchachos se revolcaban de miedo y les dijo:

- ¿Ustedes que han comido?

Veía que los muchachos no tenían nada que comer, entonces Asa ha querido que los muchachos comieran de lo que ella cocine, por eso les ha preguntado a los muchachos:

³⁷¹ Informaciones sacadas de García 1997(V)

³⁷² García 1997(V):210

³⁷³ En el texto en idioma shawí, esta palabra aparece como *Asapancanaruquera* (García 1997(V):197-198). Normalmente, con este nombre se denomina a zonas despejadas de maleza que se encuentran monte adentro, y que se dice que es la huerta de Asa. *Asa pancana*, por su parte, es el nombre que se le da a una planta (?) considerada muy venenosa.

- ¿Dónde ha puesto las callanas y las ollas de barro tu madre que cocina y les da de comer? En seguida los muchachos dejaron de asustarse, le conversaron y le enseñaron las callanas, ollas de barro y otros, lo que ha dejado guardado su madre. Asa vieja cogió la olla de barro se fue al puerto de la quebrada llevando un cuchillo y empezó a cortar un pedazo de su paloma o vagina, luego lo cocinó con las hojas que había traído del monte. Entonces los muchachos tenían hambre y lo han comido; así pasaba con los muchachos cada día, cuando sus padres les dejaban para trabajar en la chacra. Cuando sus padres regresaban de la chacra cocinaban plátano yuca, no querían comer porque ya habían comido lo de Asa.

De mucho tiempo ya sus padres se dieron cuenta de que sus hijos se estaban haciendo *poshecos*³⁷⁴, por eso ellos se preguntan:

- ¿Qué comen estos hijos? ¿Por qué no quieren comer lo que nosotros cocinamos?

Los hijos no querían comer lo que sus padres cocinaban porque ellos comían lo del demonio cuando ellos estaban en la chacra. Por eso sus padres dijeron:

¿Vamos a escuchar, a ver qué es lo que pasa con ellos cuando nosotros le dejamos solos.

Un día se fueron diciendo que van a ir a la chacra y volviendo se pusieron a escuchar a sus hijos; de repente escucharon que sus hijos estaban conversando con el demonio en su casa. Asa vieja cocinaba un pedazo de su paloma o vagina los servía en una callana grande y los muchachos comían de hambre; mientras que comían los muchachos, Asa vieja sacó un lado de su ojo lo echó en la sopa que estaban comiendo los muchachos, luego le saco de ahí, le puso en una de las leñas en la candela para que seque y luego para meter en su lugar de nuevo. Eso era su pensamiento de la vieja Asa; pero en ese momento le han improvisado a Asa. El hombre con su mujer dijeron:

- Vamos a atacar a Asa vieja. Ese demonio, ¿qué le debe de dar de comer a nuestros hijos? Por eso se están haciendo *poshecos*.

Al instante le atacaron improvisándole, por eso Asa vieja se fue sin su ojo de un lado. Entonces por detrás de ella le siguieron hasta que se ha ido al barranco donde viven hartos demonios y por eso de miedo no se han ido al barranco ellos; regresaron a su casa y se fueron a invitar y a comunicar a sus familiares. Después se han ido a atacar nuevamente a Asa vieja al barranco entre varias personas. Ahí era como una casa pero bosque y como estaba seco por el verano le han incendiado a ese bosque donde vivían los demonios. Cuando le han incendiado, todos los demonios se han quemado, especialmente se han quemado todo los niños demonios, pero algunos de los viejos demonios se han salvado y ellos lloraban de pena por sus hijitos que se habían muerto de la candela y además lloraban diciendo:

- ¡Oh! ¿A dónde vas a ir tú?

- Yo me voy a ir al cerro, así decía Asa.

³⁷⁴ En la región amazónica, es común usar la palabra *posheco* para referirse a alguien anémico, pálido, enflaquecido.

Otros decían:

- ¡Oh! Yo me voy a ir a la selva baja. ¡Ajaaaaa!.

También Ashahui lloraba diciendo: *Ashahui, ashahui, ashahui*.

Por eso los viejos, antiguos decidieron por llamarse shahui, porque ese demonio nos llamaba así, Shawi, que en castellano equivale a Chayahuita³⁷⁵.

Aunque en esta historia sólo se haga una mención explícita a Asa y Ashahui, sabemos que detrás de ellas, o junto a la de ellas, está también la expulsión de Mashí. Digamos que entra dentro del paquete de “demonios” que los shawi expulsan de su entorno. Otras informaciones, hablan expresamente de la expulsión de Mashí, las veremos después. Las razones de la expulsión, en este caso, en cualquier caso, parecen claras: Asa, haciéndose pasar por la abuela de unos niños y en ausencia de sus padres, les ofrece cocinar para ellos. Asa cocina entonces su vagina y se la da a comer, lo que provoca que los chicos enfermen. La enfermedad descubre a Asa a sus padres. Con ayuda de sus familiares, estos padres, consiguen echar a Asa y al resto de sus parientes de su casa. Y lo logran gracias al mal olor que producen los animales que botan en los límites de sus propias viviendas. Así les obligan a marcharse³⁷⁶. Los amana se van siguiendo cada uno un lugar diferente: unos hacia la selva alta, otros a las cochas, a la parte del cerro, otros a la selva baja, por los caminos de Moyobamba, etc. Pero todos lejos de ahí, de ese Barranco de Mashí, donde vivieron hasta entonces, pero siempre con sus mas y sus menos, con quienes vivían en Pueblo Chayahuita.

Podríamos empezar a especular sobre quiénes podían ser en esa otra historia colonial, la de las páginas anteriores, los protagonistas de este mito. Y así, podríamos quizás leerlo como el reflejo de un conflicto entre grupos locales shawi que obligan a unos y a otros a desplazarse a lo largo de las cuencas que ocupa hoy esta extensa familia. Pero también podría pensarse que, por el contrario, lo que está poniéndose de manifiesto en esta historia es un conflicto entre los shawi y otros grupos nativos, por ejemplo, teniendo en cuenta los espacios a los que huyen, a un conflicto con los shiwilu o jebero y los awajun. En cualquier caso, lo que no parece levantar tantas dudas, es el fondo del conflicto, el comportamiento desmedido de Asa. Por un lado, incestuoso, por otro, demoníaco, es decir, digno de un amana.

³⁷⁵ En García 1997 (V): 197-198.

³⁷⁶ Sería bastante complicado explicarlo aquí. Pero tras mi experiencia de convivencia durante tantos meses con familias shawi, me puedo imaginar perfectamente, cuál fue la reacción de estos antepasados con quienes convivieron los shawi al recibir este *mal olor*. Porque no se me ocurre otra percepción sensorial mejor a la que un shawi pueda tener una peor reacción. El olor, el mal olor. Razón por lo cual llevan con frecuencia plantas que les den buen olor, frotan en ellas sus manos, las acercan a su nariz, se la dan por el cuerpo, incluso las utilizan de colgantes; los hombres se duchan en colonia, cuando disponen de ella, las ropas son apreciadas por encima de todo por su olor, por ser, como dicen ellos, *pimoshin*, oloroso. Posiblemente, la primera palabra en shawi después de *huëno'*, masato, que aprendí. Mi pelo, mi ropa, mi mosquitero, todo era, felizmente para mí, *pimoshin* para mis anfitriones. No sé que hubiera pasado de no ser así. Trataré algo más sobre el “olor” en el capítulo 7.

Mito 9. Cuando Asa se fue de Pueblo Chayahuita (fragmento)

“Cuando el papá y la mamá de los muchachos se iban a la chacra y los dejaban solos en sus casa, Asa entraba a su cocina, se cortaba trozos de su paloma o vagina y se los daba a tomar en sopa. Los muchachos se pusieron *poshecos*. Al saber sus padres lo que pasaba, mataron perros y chanchos, los botaron al barranco donde vivía Asa, cuando se *mayaquearon*³⁷⁷, y olían tan mal, Asa, salió del barranco que era su casa y se fue a vivir lejos de la zona de los chayahuitas”³⁷⁸.

Asa demuestra una gran facilidad para suplantar a las personas, para aparecer como una más camelandando a los seres humanos. Sin embargo, no hay manera de que su identidad no salga a la luz. Asa, desvela por sí sola su verdadera identidad dando de comer su propio cuerpo, en este caso, sus órganos genitales, aunque otras versiones de esta misma historia hablen de dar de comer el cuerpo de aquellas personas a las que suplanta y que ha matado previamente, por lo general, los padres de los niños. En cualquier caso, su debilidad por dar de comer “cuerpos”, es lo que parece provocar que los niños se enfermen y que los padres sospechen sobre qué debe estar pasando en su casa en ausencia de ellos. Pensemos un poco en este aspecto.

¿Cuáles serían las enseñanzas, si las hubiera, de este mito? La primera, que no deben dejarse solos a los niños en la casa, algo que, por lo general, evita hacer todo padre responsable shawi que en caso de no contar con hijos mayores que cuiden a los pequeños, siempre cargan con ellos hasta sus huertas. El motivo principal de ello es el miedo a que sean raptados, a que les *singuré*³⁷⁹ algún animal si van solos a hacer sus necesidades, o si se van al río, o si les maldice alguien que en ese momento pase por la casa sin que estén protegidos. Por todo ello, los hijos de uno siempre deben ir consigo. ¿Alguna cosa más podemos sacar de esta historia? Los demonios son como gente, se aparecen como alguien conocido para intentar convencernos de que vayamos con ellos. Si le seguimos la corriente, nos llevan para siempre. Estos seres “no humanos” ofrecen de comer las partes más íntimas de su propio cuerpo, lo que provoca la enfermedad e incluso la muerte. Pues bien, este último aspecto tiene también un gran interés para nosotros. Comer las partes íntimas de Asa provoca la muerte. ¿De qué se nos habla, de comida? Porque si así fuera, ¿qué significaría?, ¿es un alegato contra el canibalismo? Adelanto uno de los principios básicos de la alimentación shawi: *Nosha co nanpi ca'nëhuë'*, no se come carne cruda (*nanpi*). Es decir, no se come *huë'naihuan*, animales con sangre. La comida de Asa provoca claramente una *deshumanización*, es decir, conduce a la muerte. Lo que quiere decir, que su comida, en verdad, no es comida, es algo más o algo diferente.

³⁷⁷ Descomponerse; *Chanatërin* en idioma shawi.

³⁷⁸ En García 1997(V):336.

³⁷⁹ Ver capítulo 8.

La referencia explícita a comer cuerpos que se hace en este mito, responde, en primer lugar, a la relación de Asa con algo que para los shawi es hoy algo absolutamente prohibido: Asa suplanta a los padres de unos hijos a los que les da de comer su propio sexo, y esto, es incesto³⁸⁰. En segundo lugar, Asa, da de comer su parte más íntima, en efecto, la parte más íntima “de una mujer”. Y lo hace sin tener en cuenta para quién, pero sobre todo, sin mostrar ningún respeto por los tiempos ni las maneras para que este mismo acto se puede llevar a cabo dentro de la vida de una persona. Asa, no sólo está ofreciendo su sexo, también su persona, su fruto, su ser mismo de mujer. Asa, fuerza a unos niños no preparados en cualquier caso para ello, a comer algo prohibido que proviene de ella misma. Y así, con esta acción, rompe por completo la que debe ser la condición misma de mujer shawi.

Ya vimos en el capítulo anterior cuáles eran los caracteres básicos de ser mujer para esta sociedad. Y recordemos, que allí aunque muy brevemente citamos también una imagen que ahora nos asalta al estar aquí. Cuando la mujer ofrece su masato se dice, simbólicamente, que está ofreciendo su propia vagina representada por un punto negro dibujado en el fondo de la mocahua. Este hecho tan particular que escandaliza en el mito al ser efectuado de manera real por Asa se entiende, sin embargo, sólo bajo el cumplimiento de ciertas normas, sólo desde la consecución de una condición determinada que es la de *ser mujer*. La mujer podrá dar de comer su vagina sin que ella haga daño siempre y cuando sea mujer y se encuentre en condiciones de poder hacerlo. Asa, no sólo da de comer a sus supuestos nietos su sexo, algo prohibido, lo hace sin encontrarse preparada, “curada”, para que su propia acción no provoque lo que sin duda provocó, la enfermedad de quien tomaba de él. Pues Asa, como amana que es, es decir, como un demonio del monte, no se rige por las normas que consolidan a los seres humanos como personas. No es persona, en cualquier caso, es un *tananhua’yan*. Por ello, cuanto recibamos de ella, nos puede matar. Asa puede raptarnos, engañarnos, puede hacernos enfermar. Pero puede, también, convertirse en aliados de aquellos que buscan hacernos el mal. Pues Asa puede convertirse también en *ca’tanan’trusa*, ese alma que siempre acompaña a ciertas personas en el monte y que les protege concediéndoles su poder. Puede así, actuar en beneficio de quien en verdad nos quiere matar. Y si esto es Asa, también lo es Asahui. Y

³⁸⁰ El incesto es, posiblemente, uno de los temas más recurrente y tratados en los estudios de la mitología amerindia, y no sólo en mitología, también en su propia concepción de conjunto, como sociedad y en relación a las normas de parentesco de los indígenas americanos. No pretendo pasar de puntillas por él, pero tampoco es mi intención atender a un aspecto que, como digo, sólo en referencias ocuparía un espacio excesivo. Valga decir, sin más, que en *Estructuras elementales del Parentesco*, Lévi-Strauss presenta la prohibición del incesto como el único fenómeno que tiene al mismo tiempo una dimensión natural y una cultural: está en relación con la naturaleza porque tiene la universalidad de los instintos, y está en relación con la cultura porque presenta el carácter coercitivo de las leyes sociales. Constituye, para el pensador francés, el movimiento gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura (1969:58) Solamente querría subrayar que la alusión a la vagina de Asa en el caso shawi, es en efecto claramente una alusión a la prohibición del incesto que tiene que ver también con este pasaje hacia la cultura de la que habla Lévi-Strauss, y que, además, el hecho mismo de dar de comer su propio cuerpo, como comentaré, tiene aquí algunas implicaciones más, al ser Asa representante de la figura que representa el emblema de la relación entre la consanguinidad y el mundo de la predación, que es la mujer.

también, por ende, debiéramos pensar que es en lo que se ha convertido Mashí, en un *tanán hua'yan*. Aunque su sed de predación nunca sea mostrado como la de estas dos figuras femeninas que encarnan Asa y Asahui. Tal vez, por eso, porque encarnan figuras de mujer³⁸¹.

Mito 7 (fragmento). Mashí, madre de la vida

“Mashí, tiene vida eterna. Quizá se ha convertido en Alma Cari, o se ha transformado. Ahí está. Antes dicen, que los Antiguos Chayahuitas no hubieran muerto, pero el Cashuera Mama les ha maldecido porque le han botado de su casa, la han quemado, le han botado cancho y perro muerto, oliendo mal se han largado, por eso le ha maldecido y se ha llevado todos los animales a donde vive él. Esta es la razón que algunos de Pueblo Chayahuita ahora se enfermen y se mueren”³⁸².

Llegados a este punto sabemos, entonces, las razones que produjeron la expulsión de los amana de Pueblo Chayahuita. Me parece que la identificación de estos seres con el mundo chamánico es más que evidente. Los “chayahuitas”, pues así se consideran hasta el momento, se deshacen al expulsar a los amana de la cara más amarga del conocimiento sobre el mundo natural. Aquel que provoca la muerte de las gentes. Sin embargo, el precio a pagar por ello no parece ser mejor. No es mejor el remedio que la propia enfermedad. Pues ésta es, según parece, la principal consecuencia de la salida de los amana de la vida de los shawi. Pero no la única. Ni tampoco, quizás, la primera y la más trascendental. Volvamos al mito de la expulsión de Asa y Ashauí. ¿Cuál es la consecuencia inmediata de la salida de estos seres de Pueblo Chayahuita? El nombramiento de los shawi. Es decir, hoy, gracias a que estos amana fueron expulsados de las inmediaciones de las gentes, sabemos que estas mismas gentes, fueron identificadas con su propio nombre. Y este nombre, como defienden quienes abogan por la identidad indígena, tradicional de este pueblo, no es otro que el de “shawi”. Quiere decir esto que, si bien, los shawi, fueron creados como “chayahuitas”, en verdad, son “shawi”, y lo son, porque es así como Asa o Asahui les dejaron nombrados al marcharse. Ahora bien, ¿qué significa shawi? ¿sólo el sonido de ese grito que lanzó Asahui al marcharse de Pueblo Chayahuita?

Como sucedía con la palabra “chayahuita”, también la palabra “shawi” cuenta en su haber varias versiones de procedencia. La primera, sin duda, es ésta, la del grito de Asahui. Pero para muchos otros, shawi, además, quiere hacer halago al nombre de una semilla usada por las mujeres y que regalaban a los hombres confeccionadas en collares debido a su agradable olor. De nuevo la importancia del olor (ver capítulo 7). “Shawi” o “shauí” aparece dentro del vocabulario de este

³⁸¹ Aquí está la relación mujer-predación de la nota anterior. (Ver también el capítulo 3, “La elaboración del masato”).

³⁸² En García 1997(V):146.

pueblo para referirse a sí mismos pero sólo cuando hablan en su propio idioma. Pero es un término que ha ganado protagonismo e *significancia*, sobre todo a partir de los años '90 con la proliferación de Federaciones y de Agrupaciones Indígenas y al compás de todo un movimiento de reivindicación y de recuperación de los valores culturales por parte de líderes y profesores indígenas de toda la región (ver capítulo 2).

Por mi parte, debo decir, que en todo el tiempo que he pasado entre los shawi nunca he tenido la suerte de toparme con una semilla que fuera reconocida expresamente como la semilla “shawina”. A pesar de que muchas semillas, efectivamente, son recogidas por las mujeres para preparar los adornos con los que después decoran sus pampanillas o elaboran sus collares. Todos dan por sentado que la semilla “shawina” era la semilla usada por las antiguas mujeres shawi. La hay, dicen, aunque ya no se ve. O eso, o de repente, te dicen que todas son “shawina”, es decir, simplemente, “sus semillas”. Sin embargo, lo que sí he podido escuchar en bastantes ocasiones han sido historias similares a la de Asa y Asahui a partir de las cuales me explicaban de dónde procedía la palabra shawi. En la actualidad, esta cuestión se ha vuelto especialmente importante y forma parte de los debates constantes que enfrentan a los habitantes de las tres cuencas. Pues se trata, finalmente, de ahondar en las raíces de lo auténtico “shawi” y de situar la propia cultura en el lugar que le corresponde.

De mis varias estancias en Pueblo Chayahuita, una de ellas coincidió con una reunión de maestros shawi - formados en el Programa de FORMABIAP – pertenecientes a todo el Sillay, el Cahuapanas y también del alto Parapapura. Se reunían los maestros para tratar y discutir, entre otros asuntos, precisamente esta cuestión. La reunión, convocada en el marco de un Proyecto que desarrollaba en la zona la Agencia de Cooperación Española junto a los profesionales y especialistas shawi de FORMABIAP, tenía entre otros cometidos elaborar material didáctico para ser utilizado en el desarrollo de las clases por estos mismos profesores; materiales que, siguiendo el planteamiento del Programa y de este proyecto en concreto, debía tener como base la misma cultura shawi y, por supuesto, su idioma. Se discutieron grandes temas. Y entre ellos, el que más tiempo llevó, casi un día entero, fue el de la denominación de los chayahuitas como “shawi”. La cuestión, que empezó siendo algo basado en matices de “pronunciación”, es decir, de si se decía *shawí* o *shawi*, terminó siendo una discusión interesantísima no sólo sobre la procedencia del término sino también sobre el lugar donde se situaba el comienzo de la historia de este pueblo y sobre a quienes, finalmente, debían considerárseles los descendientes de estos “nombrados shawi” por Asahui. En verdad, no había disyuntiva. Es decir, no se trataba de elegir sobre si “shawi” respondía al grito de Asahui o al nombre de la semilla. Para todos ahí, parecía que estaba claro que una cosa no quitaba la otra. Lo que se

discutía era simple y llanamente en qué lugar se produjo el grito y, por tanto, cual sería la pronunciación de éste. Y claro, si el grito se produjo en Pueblo Chayahuita donde vivían estos seres eso significaría, no sólo que la palabra “shawi” sería de una u otra manera dicha, sino lo más importante, que los “nombrados” serían los de Pueblo Chayahuita. Como fue y parece que nadie discutía. El problema era entonces, ¿por qué llamar al conjunto “Shawi” cuando “shawi” son, simplemente, los de Pueblo Chayahuita?

El hecho de llamar “shawi” sólo a los vivientes de Pueblo Chayahuita satisfacía a más de uno; primero, a los de Cahuapanas porque así ellos pueden seguir manteniendo que son “cahuapaninos”; a los del Paranapura, los de Balsapuerto, porque éstos, a su vez, podían seguir considerándose “balsapuertinos” o “yamorais”, entre otros, y, finalmente, a los del Sillay, porque siendo así, ellos seguirían siendo los auténticos “shawi”, descendientes de los antiguos que vivieron en Pueblo Chayahuita: los “shawi” más “shawi” de todos, diríamos. Esta parecía ser, por ello, la solución final más factible. Todos salían beneficiados y fortalecidos. Le pregunté entonces a un cahuapanino si, entonces, él no era shawi. Y su cara, sonriente, me contestó: “Claro, señorita, soy de Cahuapanas, pero shawi. ¿No ve? Todos nosotros somos *Canpo piyapi*”. Fue entonces cuando me di cuenta, efectivamente, de que aquí era donde estaba la verdadera cuestión. En seguir siendo, al final de toda la discusión, *Canpo piyapi*.

La historia de los shawi nos ha hablado desde las primeras noticias sobre Cahuapanas, Chayahuitas, Paranapuras, Balsapuertinos. Se les han calificado como grupos diferentes, con idiomas particulares, particularidades culturales, etc. Hoy, por lo general, estas diferencias se han reducido a pequeños matices dentro de un grupo extenso y disperso por un espacio de más de diez mil kilómetros cuadrados. Las diferencias entre una cahuapanino y un balsapuerto pueden ser más o menos esenciales según quien las presente y de qué modo. Ellos tratarán, muy a lo seguro, de remarcarlas según se quiera lograr uno u otro objetivo. Incluso es posible que ambos se distancien de los shawi calificando de esta manera a los vivientes del Sillay, más concretamente a los de Pueblo Chayahuita. Pero todos se considerarán sumidos en una misma expresión, la de *Canpo piyapi* o *piyapirosas*. Teniendo en cuenta que *piyapirosas* significa “personas”, uno puede pensar que no tiene nada de especial, de hecho, calificarse así. Es más, no es este un término que se descarte para calificar a otros seres humanos, a mí, por ejemplo, al mestizo, al alemán, al shapra, todos son persona, *piyapi*. Y todos, en nuestros propios conjuntos, podemos agruparnos diciendo de nosotros mismos “*Canpo piyapi*”, esto es, nosotros, nuestra gente. Aunque ese ser “gente”, no signifique lo mismo para mí que para un shawi. Siendo todos personas, sólo el shawi es todo aquello que contiene la propia palabra *piyapi*. Lo vamos a ver con más detalle en el capítulo 7 cuando hablemos de la

concepción de persona y cuerpo shawi. Pero, hasta el momento, quedémonos con lo que tenemos. Pues si algo sabemos, es que hasta los tiempos de Mashi, al menos, ser persona equivalía en gran medida a ser cristiano. Pues es con la llegada de éstos, cuando se hacen cristianos, cuando los antiguos shawi se hacen personas. Así que podríamos decir, tal vez, sin miedo a equivocarnos, que la expulsión de los amana lo que hace es consolidar de alguna manera, igualmente, la cristiandad de los antiguos shawi.

En efecto, la salida de estos personajes, a mi parecer, no debe leerse como una vuelta a los orígenes de este pueblo, sino todo lo contrario: como una plena aceptación de aquello que estaba por llegar a sus vidas, el cristianismo, un nuevo tiempo. Pero la salida de los amana responde también, de alguna manera, a un destierro de un tipo de conocimiento que no casaba, en cualquier caso, con el advenimiento del cristianismo a la vida de unos nativos declarados oficialmente personas al ser pacificados y bautizados. El hecho de que fueran los mismos nativos quien, según parece, solicitaran a los padres misioneros ser bautizados, podría leerse en este mismo sentido: como una vía de escape más de los antepasados shawi a la acción de poder de quienes poseían esos conocimientos³⁸³. No obstante, téngase en cuenta un último detalle: los shawi, en vez de desprenderse por completo de este tipo de conocimiento, de erradicarlo y matarlo, prefieren relegarlo a lo más profundo de su territorio al desterrar y no matar a Asa, Mashi y Asahui. Permitiendo además, que su presencia no sólo siga ahí hasta hoy, sino que se haga efectiva cada año en sus fiestas, como veremos.

Con todo ello, las consecuencias del destierro de los amana, no termina con el nombramiento de los shawi ni con la consolidación de éstos como personas y cristianos. El nombramiento de los shawi, de hecho, más que una consecuencia en sí misma, bien podría calificarse como la manifestación explícita de algo que ya existía. Y son la enfermedad, la muerte y, en último término también la dispersión, los verdaderos efectos producidos por la expulsión de estos seres del entorno de Pueblo Chayahuita. Estos elementos, qué duda cabe, marcan la entrada del que puede ser calificado como un nuevo tiempo. Los shawi dejan atrás su relación con los antepasados, Cunpanama' permanece en su cerro, los animales han dejado de ser gentes, y los shawi se consolidan como seres humanos al expulsar de su propio entorno a esos últimos eslabones de la conversión de Cunpanama' que siguen viviendo como seres del monte, como los *tanán hua'yan*, entre la humanidad y la animalidad, si se quiere. Alejados de todo esto, los shawi, se enfrentan ahora a una nueva situación. Aunque, esta vez, todo parece indicar que les toca enfrentarse a ella sin todo lo anterior. Veamos cómo se las arreglan aquí.

³⁸³ No lo digo expresamente en el texto, pero pienso que estos seres con conocimientos especiales son los chamanes shawi.

El tiempo del padecimiento

Comienza este tiempo, en el mismo lugar donde dejamos el tiempo de los ancestros, en Pueblo Chayahuita. Y ello, a pesar de que se remite a dicho periodo normalmente como “tiempo de los patrones” o “tiempos de Moyobamba”, primera ciudad ésta de selva fundada por españoles, capital hoy del departamento de San Martín. Pues bien, vamos a ver qué pasa y qué hay en Pueblo Chayahuita de especial.

Pueblo Chayahuita, comunidad de ancestros

La actitud de las gentes de Pueblo Chayahuita, conduce a los amana a dispersarse por el que, hoy por hoy, es el territorio natural de los shawi. Dejan así, a Pueblo Chayahuita, como centro nuclear de las auténticas personas. Pero ¿cómo era y cómo es después de la salida de Mashi, Asa y Ashau, ese lugar en el que se forjó la relación entre ellos y de la que nacieron en realidad tantas enseñanzas para el pueblo shawi? Pueblo Chayahuita es, por definición, el lugar donde nace el pueblo y la cultura shawi, donde se consolida y crece y donde cualquier viajero que se preste a ello tendrá que viajar para entender no sólo el presente sino también, y principalmente, la historia de este pueblo. Su ubicación actual se encuentra, según sus pobladores, a unos pocos kilómetros de las ruinas de la que fuera la reducción misionera de Nuestra Señora de la Presentación de Chayabitas, fundada en 1678 (Grhos 1974:38), aunque años antes ya existiera como anejo de Nuestra Señora de Loreto de Paranapura (Chantre y Herrera 1904:280). De esta reducción, en verdad, quedó poco o casi nada. Cuando estaban los misioneros, dicen los shawi, Pueblo Chayahuita era tan grande que iba a ser como Lima. Pero, entonces, cuando estos se marcharon y entraron los awajun, se arrasó todo, y las gentes, de miedo, se fueron marchando hasta sus tambos hasta quedar las pocas casas de hoy³⁸⁴.

Del tiempo que planificaba pasar en las comunidades durante mi trabajo de campo, siempre me veía tentada a guardar unas semanas para volver a Pueblo Chayahuita. Estar allí, disfrutando de una de las mejores vistas del territorio shawi, era como retroceder en el tiempo con respecto al resto de lugares que uno podía visitar en el Cahuapanas, como si la quietud y la figura persistente de las inmensas montañas, obligaran a éste lugar a permanecer tal cual en el tiempo. De todas las comunidades del distrito de Cahuapanas, y casi me atrevo a decir que de todo el territorio shawi, Pueblo Chayahuita, es la que se ubica de manera menos ventajosa con respecto a los cauces de los ríos principales y de las quebradas de éstos. Su posición central con respecto a los ríos Cahuapanas,

³⁸⁴ El trabajo de Aldo Fuentes, publicado en su obra *Porque las piedras no mueren*, se llevó a cabo principalmente en la comunidad de Pueblo Chayahuita. Aquí podemos encontrar entonces, todos los datos correspondientes a viviendas, pobladores y grupos locales de la misma. El aspecto actual, no se diferencia mucho del retratado por Fuentes en casi los años '90.

Sillay y Parapapura, hace que la pesca y la caza de animales mayores tenga una importancia casi insignificante, viéndose limitada su dieta a animales pequeños como el añuje, el majás o la carachupa (*Didelphis marsupialis*), o a ciertas variedades de pescado como el shitari o *no'hui* (*Rineloricaria sp.*), o el *shihua*, un cangrejo de río conocido en la región bajo el nombre de apancora (*Lithodes antarcticus*). Ambas especies son muy difíciles de conseguir, muy escasos y poco nutritivos para cubrir las necesidades de las grandes familias shawi. La escasez de recursos alimenticios tiene para el caso de Pueblo Chayahuita además, una clara incidencia en el patrón de residencia de sus familias. Pues, en la mayoría de los casos, se ven obligadas a tener que combinar estancias sus estancias en esta comunidad con periodos transcurridos en sus tambos o en casas de familiares, cuyas viviendas están mejor situadas con respecto a los centros de acopio de animales y de pescado. Hasta allí llegan, invitados por sus compadres o demás parientes, vivientes de Pueblo Chayahuita que buscan acceder a los lugares donde los naturales de la zona consiguen sus alimentos. Son invitados a sus pescas comunales e incluso a caminar durante días para visitar a parientes de parientes que conocen aquellos lugares donde se considera de manera general que aún es posible hacerse con animales grandes, como en Pandora o en Ungurahui, en el bajo Sillay. Finalmente, decir que tampoco hay en Pueblo Chayahuita demasiadas fuentes de agua donde las mujeres, por ejemplo, puedan surtirse para sus labores diarias de cocina, para la elaboración del masato e incluso para lavar sus ropas o tomar el baño diario. Durante gran parte del año, los vivientes de esta comunidad sólo cuentan con pequeños hilos de agua que son aprovechados al máximo con tazones de plástico o pates, hilos que los habitantes que no son de allí sienten especialmente heladores, por considerar, que proceden directamente de los cerros.

Durante los años que yo visité Pueblo Chayahuita, podían contarse aproximadamente, unos cincuenta padres de familia, entre 300 y 400 personas. Siguiendo el esquema de las *ninano* o comunidades shawi³⁸⁵, algunas de estas familias se encontraban en torno a la Iglesia, al Colegio de Primaria y cerca de la casa comunal. Otras, sin embargo, viven alejadas y de manera dispersa entorno a la quebrada que llaman Lamasyacu, a unos quince minutos del que por contraste se considera el espacio central del pueblo. En cualquier caso, las viviendas, como en todo el territorio shawi, se disponen sobre las lomas y los lugares más elevados, reservando las laderas para los cultivos. Las casas guardan unas de otras cierta distancia y sus huertas, situadas fuera del entorno de éstas, se encuentran en terrenos bastante accidentados, vistas en el resto del territorio shawi como pobres y muy dificultosas para el cultivo. Lo que hace extensible la idea de que en Pueblo Chayahuita no existen muchos recursos ni hay abundante yuca ni plátano, los dos alimentos básicos,

³⁸⁵ Ver capítulo 1, "Patrones de asentamiento".

sin duda, de la dieta shawi. Pero frente a esta imagen de pobreza y de difícil y extrema situación durante muchos momentos del año, Pueblo Chayahuita, goza de la gran celebridad de sus fiestas, principalmente, las de Navidad y las de Semana Santa, a las que acuden gentes de todas las partes del Sillay, del alto Parapapura y, aunque en menor medida debido a la lejanía, también de Santa María de Cahuapanas. Pueblo Chayahuita, cuenta con una Iglesia de madera y ladrillos que fue levantada con ayuda de las misiones. Dentro de ella se conservan aún algunas figuras talladas muy deterioradas pero muy veneradas durante las fiestas; cuidadas con esmero y portadas por los “mayordomos” encargados de organizarlas, año tras año, tal y como lo hicieran - dicen los shawi - sus antiguos en la época de las misiones . Unas misiones que a pesar de no estar siempre presentes en la comunidad a través de la persona de los misioneros jamás dejaron de tener relevancia. Algo que se ve reflejado en la misma celebración de sus fiestas, donde se mezclan elementos puramente indígenas con el ritual cristiano ³⁸⁶. No debiera sorprendernos esta mezcla demasiado, en cualquier caso, pues si los shawi se definen como algo además de como shawi, lo hemos visto, esto es, como “cristianos”. No por casualidad, tampoco, el elemento más significativo del etnicismo de estas fiestas está representado por la presencia de los amana. Estos seres enigmáticos con comportamientos y apariencia de persona hacen su aparición en Pueblo Chayahuita en el último día de celebración de Semana Santa, en el día que se recuerda la Resurrección de Cristo. Aparecen representados como un hombre y una mujer con ropas roídas, caretas y, en el caso del hombre, un sexo pronunciado³⁸⁷. Los amana, se introducen en el entorno en el que los shawi de Pueblo Chayahuita celebran sus fiestas. Molestan a los danzantes, intentan raptar a los jóvenes, mantener relaciones con las mujeres. Las más ancianas, ante el asombro de los niños, aprovechan para susurrarle al oído los peligros que presenta la selva y quienes viven en ella. Les hablan de Asa, de Asahui, de quienes un día vivieron entre ellos. Los danzantes se suben sobre los maderos de las casas simulando ser monos, y como éstos, con astucia y picardía, consiguen burlar los caprichos y engaños de los amana. Los amana, entonces, son expulsados de nuevo de la comunidad. Del entorno de los shawi, del entorno de los cristianos. Y ahí, termina la fiesta. Con la expulsión de los “demonios” y la victoria de los cristianos. En el mismo día de la Resurrección de Cristo.

³⁸⁶ En este trabajo, no se dedicarán grandes espacios a hacer descripciones detalladas de las fiestas religiosas shawi. Toda la información al respecto puede encontrarse de manera explícita en la monografía de Aldo Fuentes (Fuentes 1988).

³⁸⁷ Hay que decir que en Santa María de Cahuapanas asistimos también a una figuración de los amana diferente a la aquí descrita. En su caso, los amana, tenían también caretas semejantes a las de Pueblo Chayahuita (figura 25), pero sus cuerpos cubiertos eran “de pura hoja”, según la expresión usa (figura 37). En cualquier caso, en ambos lugares se dan definiciones muy parecidas de estos seres del monte, como veremos en el capítulo 6)



Figura 25. Representación de amana en Pueblo Chayahuita

Lo que sigue después de la visita de los amana a Pueblo Chayahuita, como después de la fiesta, es la vida cotidiana de cualquier shawi. Sus trabajos en las huertas, sus visitas para tomar masato, algún intento por conseguir matar un pequeño animal con que alimentar a sus hijos, partidos de fútbol y domingos de Iglesia. Una vida tal cual, presidida por la presencia imponente de los Cerros y la espera incansable de mejoras para sus vivientes. Pues aquí, como en el resto del territorio shawi, las quejas se suceden:

“Más antes no había muerte, había hartos animales; Pueblo Chayahuita era grande, harta gente había. Ahora, la enfermedad nos hace morir jóvenes. Ya no se vive”³⁸⁸.

La percepción de que la enfermedad y la muerte ronda en cada segundo por encima de la cabeza de los shawi se tiene en cualquier parte de su territorio. Son elementos que no faltan nunca en sus

³⁸⁸ Pedro Pizuri, Pueblo Chayahuita 2006

pensamientos, es más, en torno a los cuales, me atrevería a decir, giran de una manera fundamental. Pero, ¿qué es enfermedad? ¿desde cuándo enferman los shawi? ¿desde cuándo todo comenzó a ir mal? Volviendo la vista atrás parece evidente que, en parte, los shawi consideran la salida de los amana como si no el único al menos sí uno de los primeros motivos de la perpetua presencia de la enfermedad y la muerte en sus vidas. “*Mashi tiene vida eterna*”, se nos decía. “*Pero cuando él nos maldijo se marchó y, desde entonces, sobre todo ahí, en Pueblo Chayahuita, la gente enferma y muere de joven*”. ¿Por qué?, ¿qué fue lo que supuso en realidad la salida de los amana como para que los shawi comenzaran de repente a “enfermar”?, ¿qué tipo de enfermedad?, ¿acaso no había muertes por enfermedad antes de que ellos salieran de ahí?

Está claro, por el título de nuestro trabajo, que estas preguntas forman parte del grueso fundamental del mismo. Por eso, hay que suponer que no se encontrarán aquí ya, sin más, las respuestas a dicha cuestión. Sin embargo, cabe decir, que nos encontramos en uno de los momentos claves para entender cómo, efectivamente, se forma la idea de la enfermedad y el padecimiento para esta sociedad. Su relación con el destierro de una parte de ellos mismos - sus ancestros -, parece estar detrás. Y a este respecto, quisiéramos volver a repetir lo que, para nosotros, serían los motivos principales del destierro de los amana, a saber, acusaciones y conflictos derivados por acciones indebidas que bien podrían identificarse hoy como “brujería”, al ser el resultado de tales acciones la enfermedad y la muerte para unos, y el destierro para los supuestos provocadores.

Sin Mashi, Asa y Asahui, los shawi, parecen enfrentarse a una nueva etapa. Sin ellos, se inaugura, en realidad, la era actual. Que no es aún, sin embargo, su presente. Sino el tiempo que sigue al tiempo de Cunpanama’ y al tiempo de Asa y Mashi. Como en los casos anteriores, aprovecho aquí la presencia de dos de las figuras o personajes míticos que entiendo más relacionadas con los elementos que definen el tiempo después de Mashi, ese tiempo de muerte, dispersión y enfermedad. Se trata de *Camëna* y de los *Shunshu*.

Una vuelta atrás

Camëna, palabra shawi que en castellano podría traducirse como “sabio”, responde a los caracteres que habitualmente se le atribuyen a un *pënöton*. Alguien, que tras pasar por un proceso de aprendizaje, aislado en el monte, logra tener una relación especial con una serie de animales, como el tigre o el puma, el cóndor, el Ayaymama (*Nyctibius griseus*) o el Tuhuayo (*Nyctidromus albicollis*) entre otros, los cuales, le dan cierto poder.

Los shawi cuentan que, antiguamente, gracias a *Camëna*, no sabían morir. Con *Camëna*, sólo la cabeza de uno volaba hasta el cielo. El resto del cuerpo permanecía en el mosquitero. Por un tiempo,

Dios hablaba con la cabeza del muerto. Ahí, Camëna aconsejaba a la gente para que en vez de llorar por sus familiares, aprendieran a quererlos en vida. Luego, hacía que la cabeza volviera y la persona resucitaba. Los antiguos shawi vivieron así durante mucho tiempo, dicen, cuando vivían en un pueblo llamado Armosana. Allí no moría la gente. En Armosana había varias Iglesias y muchas campanas. Una de las campanas se perdió por los caminos de Cahuapanas. Los antiguos cargaron con la campana cuando dejaron Armosana y, de no haber sido por un ataque awajun, hoy estaría puesta en la Iglesia de Santa María³⁸⁹.

Lo que hizo que los shawi abandonaran la campana fue, por tanto, un ataque de gentiles, y aquello que provocó que dejaran Armosana fue la llegada la viruela, el muro, el sarampión. También, porque un día un borracho entró en el mosquitero de Camëna mientras éste estaba teniendo sueños. Y su cabeza nunca más volvió a su cuerpo. A partir de entonces, la gente comenzó a morir³⁹⁰.

Mito 10. Mito de Camëna (fragmento)

“Desde ahí camëna no viene, se ha quedado en su lado de dios, por eso se ha perdido, sino, hasta ahorita no hubiéramos muerto, no hubiera envidia, no hubiera sido envidia, no pueden hacer chacra, cuando hacen chacra, no hermosea plátano, no abunda. Por eso se han separado los vivientes, la mitad se han ido por parte de Jeberos, la mitad, por Munichis, la mitad parte del río Pachitea, otro grupo se ha ido por el río Macacuí, arribita del Morona, todos bien regados. Por el borracho se han perdido, ha entrado enfermedad en Armosana, entraba viruela, sarampión diario:

-No hay camëna, no puede pasar, no puede resucitar.

³⁸⁹ La historia de la campana de Cahuapanas es, probablemente, la primera historia que uno escucha al llegar a Santa María de Cahuapanas. De hecho, a quien viaje hasta esta comunidad no le faltarán voluntarios para llevarle en un duro viaje hasta donde supuestamente se encuentra. De la promesa al hecho, como se suele decir, *hay un trecho*; el mismo trecho que debe haber hasta la famosa campana que yo me quedé sin ver y que muy pocos aseguran ciertamente haber visto. Pero Armosana, independientemente de historias sobre campanas, es un lugar de frecuente recurrencia entre los shawi, principalmente entre los mismos de Cahuapanas. Su ubicación se traslada hasta las inmediaciones de una quebrada llamada Tábano (*Tunca'i'isha'* en idioma) que pertenece al río Chingana, uno de los afluentes más destacados del río Cahuapanas después del Sillay. Pero, en no pocas ocasiones, Armosana, es vinculada también a Quito (García 1993(I): 188), aunque resulta complicado saber si este nombre corresponde al de la capital ecuatoriana – Quito era un lugar bastante nombrado en la región en el siglo XVII - o a algún otro lugar o comunidad o, tal vez, como podría desprenderse de la siguiente cita encontrada en García 1993(I)-188-9, un claro de selva donde los misioneros se paraban a descansar y reponer fuerzas – a “almorzar” - en sus duros trayectos entre reducciones. La referencia es esta: “Le llamaban Quito al primer Pueblo Viejo y también Armosana, este último nombre se lo daban así porque: «Ahí de donde venía llegar desde Yurimaguas a Chayahuita los Padres. De Chayahuita venían por trocha y almorazaban ahí por eso le han puesto Armosana»”. Armosana, por tanto, estaría localizada en un lugar intermedio entre Jeberos y Pueblo Chayahuita (ver mapa 7); por tanto, también en la vía que llevara, efectivamente, a Santa María de Cahuapanas tanto desde Jeberos como de Lagunas o Yurimaguas, enclaves importantes en relación a las misiones de la zona pero también a sus rutas comerciales.

En definitiva, de aquí podría derivarse que Armosana era un lugar relacionado en gran medida con las misiones aunque también con los comerciantes. Algo que debiera reportarles, según parece, un cierto bienestar. Aunque no hay que olvidar que al lado de los misioneros como posible fuente de bienestar, estaba ahí también al menos, Camëna, un sabio al que hasta el momento no se le conocen malas intenciones.

³⁹⁰ Puede verse una versión sobre esta historia en García 1994 (II):19-29.

Camëna ya se ha perdido ya. Un borracho nos ha fregado”.³⁹¹

Un borracho hunde así, para siempre, el sueño de la eternidad shawi. Pues con el vuelo de la cabeza de Camëna, vuela también la vida y la salud de éstos. También, con ella vuela la grandeza de Armosana. Pues, a partir de entonces, los shawi abandonarán este lugar. Como vemos, las razones para abandonar Armosana quedan estrechamente ligadas aquí al alcohol, un signo claro de vinculación con el mundo comercial posterior a la salida de las misiones³⁹². Por lo que es fácil suponer, que nos encontramos ante una nueva etapa en los tiempos de los shawi: la que marca la salida de los misioneros, y acelera la entra de los patrones y los comerciantes hasta sus tierras. Pero antes de que llegemos nosotros también ahí, sigamos dando pasos sobre la figura de Camëna. El siguiente será, conocer a quien denominan *Camëna A'shin* o también *Capu A'shin* (García 1998(VI):259), la madre de los camëna.

Pues bien, *Capu A'shin*³⁹³, según cuentan los shawi, quiso que todo el mundo se quemara para salvar sólo a dos hermanos huérfanos, a los que mandó esconderse en el hueco de un árbol “shungo” (*Spondias mombins*). De su boca salió tanto fuego que toda la tierra ardió hasta medio metro de profundidad. Nadie se salvó. Sin embargo, *quiso la suerte*, que el deseo de Capu de salvar a los dos hermanos, no se cumpliera del todo. Pues metidos ambos en el hueco de este árbol que no ardió para salvarles, una víbora mordió a uno de ellos, al menor, y murió. Tal vez, si el hermano mayor hubiera sabido cómo dominar el veneno de la víbora, no hubiera sucedido. Por eso, el Ayaymama y el Tuhuayo, aves a los que Capu hizo llamar para ver si alguien se había salvado de la candela, le preguntaron cómo hacer para dominar el veneno de la víbora. Capu se lo contó. Y como aún vivía uno de los hermanos, lo oyó. Por eso, hasta hoy, dicen los shawi, se conoce este icaro para dominar el veneno de la víbora³⁹⁴. Bueno, no todos lo conocen, sólo algunos, sólo los *pënöton*.

³⁹¹ En García 1994 (II):27.

³⁹² La tesis doctoral de Ronan Julou ofrece interesantes reflexiones en torno al alcohol y a la presencia de éste en la mitología y en la historia de los jeberos. Pueden verse, por ejemplo, sus alusiones en las páginas 110,121(nota 8) o 297. Por su parte, ofrece también las siguientes referencias: C. SALAZAR-SOLER, « Embriaguez y visiones en los Andes. Los Jesuitas y las « borracheras » indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII) », en SAIGNES, T. (comp.), *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, IFEA-HISBOL, pp. 23-42 y T. SAIGNES, « Borracherías Andinas : porque los indios ebrios hablan en español ? », Ídem, pp. 43-71.

³⁹³ *Capu A'shin*, en realidad, más que *a'shin* de camëna, es *a'shin* de los monos, es decir, madre de los monos, pues eso es a lo que alude la palabra *capu*, a monos en general. Sin embargo, su nombre, siempre aparece vinculado al mismo ámbito que el de camëna, ese que nosotros identificamos como el de los *pënöton*. La historia siguiente lo muestra bien. De hecho, en esta misma historia, aunque no lo recojamos aquí, *Capu A'shin* responde a la imagen de un Mono Pelejo. Un animal, como sabemos, que toma la apariencia de hombre para mostrarse ante dos hermanos huérfanos y bufoneados, y cuya acción es supervisada por un ave, el Ayaymama (*tu'huatë*). Este ave nocturna, con un canto muy particular, es un signo inequívoco para shawi de mal agüero. A ella y al Tuhuayo, entre a otras muchas, se les atribuye el transporte de virotes desde sus dueños hasta sus víctimas. El Ayaymama, por su parte, es considerada “la prima avergonzada” de la Luna. Siendo así, la Luna, pariente de un ave que subió al cielo de vergüenza por vivir con su prima (ver capítulo 8).

³⁹⁴ Una versión extensa de este mito puede verse en García 1999(VI):259-263.

Esta historia nos muestra la que parece ser otra cara de Camëna. Aquella que es capaz de maliciar, aunque, en este caso, su reacción estuviera “justificada” por el mal trato al que estaban siendo sometidos los dos hermanos huérfanos. No en vano, de esta su malicia permitida, los shawi obtuvieron uno de sus icaros más preciados, aquel que logra dominar el veneno de la víbora. Dice el informante de la historia, “el veneno del cristiano para el veneno de la víbora”. Bastante significativa esta frase, sin duda. Y más que significativo, por cierto, es el paralelismo entre esta historia y la del mito del diluvio. El agua frente al fuego. El agua en el final y el comienzo de los tiempos; el fuego como destrucción y, al mismo tiempo, garantía de vida y de futuro. Dos únicos hermanos que se salvan ascendiendo a la copa de un árbol de zapote, y dos hermanos, huérfanos, que se liberan de las llamas resguardándose en un shungo³⁹⁵. Un hermano que se convierte en mujer para garantizar la creación de un pueblo, y un hermano que se muere para que este mismo pueblo obtenga el único remedio posible para librarse de la muerte. Y, por último, un dios, creador, Cunpanama’, que tras su creación vuelve a los cerros, a su hogar, y un sabio, madre de los monos, del viento, del fuego, de esas aves que acuden a él para mostrarles el resultado de su acción, que *vuela*, igualmente, hacia los cerros, allí donde permanece siendo, hoy por hoy, el Jefe de los *shunshu*, el Jefe Tigre o Tigre Camëna de los *shunshu*.

Antes de pasar a analizar con más detalle esta última información - que Camëna es el jefe de los *shunshu*, un *camëna* con apariencia de tigre - quisiera detenerme brevemente en otro detalle que no quisiera que se nos escapara. Éste, está vinculado a la historia de los hermanos supervivientes de la furia de camëna. Y se trata del hecho de que estos mismos hermanos sean huérfanos. ¿Por qué? En la sociedad shawi, los niños huérfanos, bien sean de padre, de madre o de los dos a la vez, son acogidos en la casa de la mujer, es decir, por sus abuelas. Si éstas no vivieran, las mujeres que aún viven bajo ese techo, se hacen cargo de ellos. Cuando es la madre la que ha fallecido y la pareja ya vivía fuera del hogar marital, el esposo sigue buscando apoyo en las hermanas y en la madre de su esposa. En muchos casos, si estos hombres encuentran a otra mujer, las nuevas esposas no quieren hacerse cargo de los hijos anteriores. Así que éstos, quedan a su suerte en la casa de los abuelos. Y es que, con el número medio de hijos que tienen las mujeres shawi y el trabajo que supone darles de comer, añadir más bocas a las propias es ya, por sí sólo, un problema. Pero si además, son hijos no legítimos, el asunto se complica aún más. Estos jóvenes, ciertamente, crecen con poca atención por parte de las

³⁹⁵Shungo, en verdad, proviene de la palabra quechua “sonqo”, que significa corazón, y además de ser el nombre regional del *Spondias mombins*, se refiere a la parte más dura de cualquier árbol. Por eso, por ejemplo, los horcones que sostienen las casas son denominados indistintamente shungos; también la madera de parte inferior de árboles como la Lupuna o el mismo Zapote. En shawi, la palabra usada para referirse al árbol shungo, es decir, al árbol en el que se supone que se refugiaron los dos hermanos huérfanos, es *unë*, *unëro’sa*, shungos, que viene a ser algo así como árbol de la lluvia. El shungo, para los shawi, nunca muere, es como las piedras (*nanpi*). Tampoco se quema. De ahí que sea el preferido para hacer los famosos *cashimbos* o pipas donde los curanderos fuman.

familias que los acogen, siendo siempre motivos de disputas entre las mismas parejas. Así, están obligados a hacerse adultos desde el momento en el que pierden a alguno de sus padres. En este sentido, se entiende que los protagonistas de la historia anterior sean caracterizados como huérfanos, pues ello implicaría ya de por sí, una cierta repulsión de la sociedad hacia ellos. Pero el carácter de “huérfanos”, para los shawi, va mucho más allá de ser aquello que define a estos dos hermanos que se salvaron de la candela de Capu A’shin, porque para los shawi, en realidad, todos los shawi son huérfanos de por sí.

En efecto, la alusión en esta historia a la orfandad, me lleva a desviar la atención hacia otra historia relacionada con la enfermedad pero también con el Carnaval. Con la enfermedad, en verdad, también está relacionado el mito de Capu y de los dos hermanos, pues como vimos, de ella se obtiene el icaro para dominar el veneno de la víbora, y con el Carnaval porque es en relación a esta festividad que los shawi recuerdan que “son huérfanos porque sus antiguos murieron comiendo la semilla de guaba”. De ahí esta canción que aún entonan para nosotros y que recoge así la hermana María Dolores García (en García 1997(V):141). Dice así: “*Sararaya capatun shahui taquiri. Napatun quiyasu sa’ahuarai shahuicui*”, que en castellano sería algo así como: “los shawi morían comiendo semilla de guaba, por eso nosotros los shawi somos huérfanos”.

Pues bien, dejemos esta cuestión aquí, con el canto de orfandad de los shawi. Vamos a ver qué pasa en el mundo de los *shunshu* y luego volveremos de nuevo.

En el reino de los *Shunshu*

Por lo que llevamos dicho hasta el momento sabemos que los denominados *shunshu* se hallan escondidos en los bosques y montañas que rodean al cerro donde se encuentra Cunpanama’; en esas tierras que vemos al llegar frente a nosotros al que, ahora sí, sabemos por qué podemos llamarle pueblo de los “nombrados shawi”, me refiero a Pueblo Chayahuita. Se nos da a entender, por esto, que los *shunshu* ayudan a proteger el oro que se encuentra dentro del Cerro de la Paila, y al preguntar, se nos dice que llegaron aquí huyendo de los españoles de Moyobamba y que, hasta el día de hoy, se les puede ver. Aunque, advierten los shawi, nunca parecen volver al lugar donde se les encontró por primera vez.

Sin ánimo de engrandecer, puedo decir, que a pesar del secretismo (o tal vez, mejor ocultismo) que parece rodearlos, yo misma he vivido con descendientes directos de los *shunshu*. Lo he hecho en el año 2008 por última vez, y desde el 2005 en lugares distintos. En el Sillay, en San Lorenzo y hasta en Iquitos. No, no he subido a los Cerros de Cunpanama’, aunque he llegado hasta el Pongo donde los sacharunas le persiguieron buscando a su madre la ballena del monte, el Pongo del Sillay. Tampoco he tenido el honor de ver su oro ni siquiera de conocer a Tigre Camëna. Sí he conocido a

un descendiente suyo que parece tener su mismo *don*. Mis conocidos *shunshu* ya no viven en los cerros. Salieron con sus antepasados, los mismos que llevaron por todo el territorio shawi el apellido Chanchari. Pues estos son los antepasados directos de los *shunshu*, los Chanchari.

Dicen que shunshu eran shawi antiguamente, pero en la época cuando la colonia llega a nuestros ancestros le empezaron ya a contactarlo, evangelizarlos y ya, o sea, nos descubrieron, ya estamos con otras personas que nos visitan, no sabemos de donde vienen, pero vienen, son gentes blancos, así. En esa época ellos decidieron “nosotros queremos huirnos, no queremos estar con ellos”. Y de esa manera ellos se aislaron de nosotros y ahí están ellos en los cerros hasta ahora. De ellos siempre hablan siempre, dicen que hay un camino que va desde nuestro pueblo hasta Moyobamba; en esa trayectoria, en los cerros, viven ellos. Alguna vez ha habido oportunidad de encontrar. Dice que cuando se les encuentra, te hace ver, te lleva por un camino ancho, un camino ancho y te pregunta primero como te llamas y tienes que decir que eres Chanchari. Ellos son todos Chanchari, no hay otro apellido, no hay Púa, ni Pizango...

Mi abuelo dice que era shunshu, mi papá también dice que era shunshu. Nosotros somos los descendientes de los shunshus. Entonces, si tú dices... pero es también un acuerdo entre los shawi. Si alguna vez te contactas con ellos, no digas que eres Tangoa, no digas que eres Pizango sólo Chanchari. Entonces te llevan a una casa grandota y ahí viven ellos. Tienen algodón, ellos tejen con eso, todavía usan pampanilla, tienen flecha. Con flechas cazan. Te llevan; los niños cuando te ven te quieren picar, de las rendijitas del cerco te quieren picar, porque ellos no entienden, pues nunca han visto persona, entonces quieren matar, pero los grandes te protegen. “Él es nuestro hermano, él es Chanchari, está aquí con nosotros, no lo fastidien”, así le dicen a los muchachos, les aconsejan. Ahí te hacen dormir, te dan de comer y a la mañana te preguntan: “Ya, ¿qué quieres llevar? Bueno yo quiero un sajino”. Ya, a un joven le mandan: “vayan a traer un sajino”. Se va y trae. Al toque lo matan, le descomponen, le ahuman, le ponen en panero; pasado mañana, ya. “Te voy a poner en el lugar donde te he encontrado”. Te trae. Te pone ahí. “Ahora sí, vete por acá”. Y tú regresas. Y otro día quieres ir a visitar, ya no hallas, ya no están, ya no hay camino ni casa, nada. Se desaparecen. Se van a otro lugar y remontan el suelo otra vez. Dicen que tienen un icaro tan poderoso³⁹⁶.

La existencia de los *shunshu*, tal y como es presentada, nos remonta en el recuerdo a la época de las primeras relaciones entre shawi y españoles. De hecho, nos hace pensar casi de inmediato en ese grupo de Cavapanas de los que nos habló Chantre y Herrera y de los que se destacaba su valentía por permanecer refugiados lejos del poder de los señores de Moyobamba (Chantre y Herrera 1901:121). En esta misma referencia, por cierto, se habla de los Chonzos. Un grupo prácticamente desconocido

³⁹⁶ Rafael Chanchari, Iquitos 2008.

del que las fuentes de la época no nos dejan dicho más que eso, su nombre, y su relación con los grupos que conforman hoy la familia Cahuapana³⁹⁷. En un caso u otro, los shawi actuales no hablan de los *shunshu* como de algo pasado, sino de algo presente. Aunque sus formas de vida sigan siendo más parecidas a las que eran las de sus antepasados. Los *shunshu* son un “otro shawi”, un *shawi quëma*, que vive en el monte pero que no evita el contacto con las gentes, a quienes les facilita, como vimos, animales para su alimentación o algodón para sus prendas. Es este un contacto, sin embargo, controlado sólo por ellos. De tal manera, que si alguien es invitado a su casa una vez y quiere volver a ella por cuenta propia, jamás logrará hallar el camino que el *shunshu* le mostró en su primera vuelta. Muchos shawi han intentado en vano buscar el hogar de los *shunshu*. Llegar ahí, donde hay tanto animal y donde guardan ese oro que quienes llegaron, dijeron que guardan, es imposible; los caminos de los *shunshu* se pierden en el bosque junto a sus propias pisadas. Los *shunshu*, son dueños de aves que les anuncian la llegada de los enemigos. También de tigres que les protegen de éstos. En una ocasión, una mujer *shunshu* se llevó consigo a un curandero que huía de su casa por ser acusado de ser brujo. Allí encontró cómo la mujer dominaba a estas aves y guardaba el oro. Quiso volver, pero no encontró cómo (García 1997(V):101). Dicen algunos shawi, por último, que los *shunshu* también hablan awajun (García 1997(V):125); y que defendieron a Pueblo Chayahuita de un grupo que hablaban medio shawi medio awajun. Estos últimos, dicen, huyeron hasta la quebrada de Hunguyacu, y, hoy, sus descendientes son quienes viven en la comunidad de San Ramón de Sinar³⁹⁸.

Mito 11. Shunshu y shahui quëma' (fragmento)

Así vivían antiguamente la gente del Pueblo de Cahuapanas y los Shunshu, hasta que aparecen las armas de fuego que trajeron los españoles y los patrones se hicieron de ellas y las trajeron a la Selva. La gente del Pueblo de Cahuapanas estaban celebrando la fiesta de pascua, las señoritas se fueron a traer agua del río al puerto, pero ya no regresaron a sus casas, el Shunshu las robó y se las llevó a sus casas, como estaban borrachos en la fiesta no les interesaban nada, cuando se les pasó la borrachera y se dieron cuenta que habían robado a su hijas como tenían retrocarga de los patrones, empezaron a disparar al aire, como el Shunshu nunca había escuchado el sonido que hacía el tiro de la abancarga, huyeron de miedo, los del Pueblo de Cahuapanas de ésta manera quedaron sin defensa. Entonces el enemigo aguaruna se acercó al Pueblo de Cahuapanas atacaron y se fueron llevándose a las mujeres chayahuitas³⁹⁹.

³⁹⁷ Grohs (1974:35) dice al respecto: “El Padre Vidra, asentó a 200 Chonzos en Concepción, era el resto de un grupo antes muy numeroso, que habían sido diezmados por los comerciantes de esclavos. Algunos permanecieron con todo en su lugar de origen”.

³⁹⁸ Recordemos lo dicho sobre esta comunidad de mayoría aplastante awajun. Ver en el capítulo 2, “Las relaciones con los shiwilu y los awajun”.

³⁹⁹ En García 1997(V):121.

Cuando Rafael Chanchari me explicaba la procedencia de su apellido, no dudó ni un momento en localizarlo en la zona alta del Sillay, en los alrededores de San Ramón. Tampoco, en concederse una cierta influencia awajun. De hecho, la teoría de Rafael es que todos los shawi actuales tienen, muy a su pesar, algo de awajun. Algo que parece debérsele, entonces, a los mismos *shunshu*. ¿Por qué?

La influencia awajun entre los shawi es más aceptada, nunca sin reticencias, claro está, en la zona del alto Sillay y el alto Cahuapanas, zonas que ocupan, hoy por hoy, mayoritariamente, esta etnia. En Santa María de Cahuapanas, por ejemplo, no son pocos los que admiten que sus abuelos eran awajun o que se casaron con alguna mujer de este pueblo. Incluso que en su día, en la comunidad, eran más los que tenían algo que ver con los awajun que al contrario. Una cosa llamativa a este respecto es que, en su mayoría, los shawi, reconocen el interés de los awajun por su lengua, cómo la hablan con fluidez, mientras que ellos son incapaces de entender ni pronunciar una sola palabra en awajun. Este hecho, lleva a algunos shawi a asemejar a los *shunshu*, en cierta medida, con los awajun. Creándose así, una relación de ambivalencia con respecto a ellos, es decir, no decantándose nunca del todo por la propiedad de este grupo de gentes de los que reconocen, empero, que defendieron a los antiguos shawi, que son sus antepasados más remotos - y más cercanos al mismo tiempo - y que fueron los patrones, como vemos en el testimonio anterior, quienes forzaron su salida dejando a las gentes shawi a merced, precisamente, de los awajun.

En cualquier caso, los *shunshu*, tienen poder para cambiar de estatus, es decir, para convertirse en aves, en tigres, ¿por qué no para convertirse en awajun y luchar contra ellos? Sus seres están relacionadas de manera muy claramente, una vez más, con el mundo de las transformaciones, de las metamorfosis y del poder de la naturaleza. Los *shunshu*, cuya madre, no lo olvidemos es Tigre Camëna, son sabios, curanderos, chamanes, *pënöton*, seres que conocen los icaros y disponen del poder de cualquier ser del bosque para defenderse y defender a quienes desean. Sin embargo, parece que el mero disparo de un patrón hizo que se sumergieran para siempre en sus casas, en el monte, dejando así, de nuevo, desamparados de sabios a los shawi. Estamos pues, ante una nueva estampida de sabios, la segunda en la historia shawi - la primera sería a la de Mashi y Asa -. O mejor dicho, la tercera, si pensamos en que Cunpanama' también se marchó.

Entra en escena así, el denominado tiempo de los patrones, donde a la vida de las gentes shawi, se le une, entre otros lugares, Iquitos y Moyobamba. Lo que no cambia es la consecuencia inmediata de la estampida de, en este caso, los sabios *shunshu*. Pues de nuevo es la enfermedad quien les gana partido. En efecto, para los shawi, vamos a verlo a continuación, si con algo está vinculada la presencia de patrones en sus tierras y en su historia, esto es con la enfermedad, con la aparición de la denominada guabamuro, la viruela. Y aquí es donde recogemos la anterior batuta del shawi huérfano,

huérfano porque la “guabamuro” acabó con los shawi. Bueno, de los huérfanos, al menos hubo un superviviente, el hermano mayor del huérfano “cristiano” al que le pudo el veneno de la víbora. Pues bien veamos en qué consiste esta enfermedad y cuáles han sido sus consecuencias además de la supuesta orfandad del pueblo shawi.

La enfermedad lleva botas y sombrero

“El alma de “Guaba Muro” era gorda, llevaba sombrero y botas. La cara manchada, hombre blanco que hablaba castellano”.

“Cuando los shawi comían esa guaba, a los dos o tres días amanecían con fiebre. Su cuerpo de coloreaba y se pelaba, así como guaba, por eso se llama la enfermedad de guaba o guaba muro”.

“Comiendo semilla de guaba se terminó el chayahuita”.⁴⁰⁰

Estas son sólo algunas de las muchas alusiones que pueden encontrarse en *Buscando nuestras raíces* a la enfermedad de la guaba (*Inga edulis*), la culpable de dejar huérfanos a los shawi. Para empezar, conviene saber que la guaba es uno de esos frutos a cuyo árbol, los shawi, no tienen dentro de la lista de aquellos que consideran que tienen larga vida, como sucede con el zapote o el shungo. Por eso, y porque su cosecha es para entonces, las guabas son los protagonistas más requeridas en el mes de noviembre, el mes de los muertos; en el día de los difuntos son, sin duda, el presente que más abunda sobre las tumbas. Su relación con la aparición de la muerte y la enfermedad, entonces, no parece muy desvinculada de su valor en el presente. Ahora bien, ¿de dónde procede la *guaba muro*? ¿Qué posibilitó su aparición? A este respecto, de los testimonios anteriores, el primero es, sin duda, el más significativo. El alma de Guaba Muro es “un hombre blanco gordo y con sombrero que habla castellano”. Lo que viene siendo hasta el día de hoy, un gringo con botas y con su cara, más que manchada, tal vez protegida del sol o colorada. Pero vayamos por parte. En primer lugar hay que admitir, que por las informaciones de los cronistas sabemos que en 1639 y en 1662, dos grandes epidemias de viruelas terminaron la vida de un elevado número de nativos de toda la región de maynas (Chantre y Herrera 1901:639; Figueroa 1904:25). Los paranapuras, chayabitas y cavapanas ya estaban por entonces pacificados, así que a buen seguro, estas epidemias les pudieron afectar. No fue la única. Se repitió en 1756⁴⁰¹. Tal y como son presentados los efectos de la guaba muro,

⁴⁰⁰ En García 1997(V):140.

⁴⁰¹ Sobre epidemias en Maynas, ver Cipolletti 1997:85-92; Myers 1988.

podríamos decir sin miedo a equivocarnos que estamos ante la misma enfermedad que mató a los mainas: la fiebre alta, el cuerpo colorado y pelado, es decir, la viruela. Pero ¿y el nombre de *guaba muro*? Tal vez se deba a la relación entre la época de la cosecha de la guaba con el mes en el que la doctrina cristiana impuso la festividad de los muertos; también podría ser por la forma rugosa y abultada en que la guaba guarda a sus semillas, como las pupas de la viruela, o porque como el cuerpo del enfermo, se abre y se pela para chupar las semillas y la pulpa que queda dentro. Son sólo suposiciones, sí, pero suposiciones con más o menos sentido. Además, el acompañamiento de la palabra “muro”, bien podría deberse al parecido de esta enfermedad con la que de manera similar y hasta el día de hoy, se reconoce en toda la región como “quitamuro”, es decir, la varicela. Y aquí, la relación, pensada en términos de parecido entre la varicela y la viruela, parece algo más razonable.

Pues bien, dejando la enfermedad en sí a un lado y volviendo a nuestra historia, a la historia shawi quiero decir: ¿qué sucede con los shawi?, ¿en verdad se quedan huérfanos por ella?, ¿desaparecen?, ¿qué pasó con ese hermano al que Capu A'shin, la madre de los camëna, permitió salvarse de las llamas escondido en un shungo?

Es bastante habitual escuchar entre los shawi que en sus comunidades abundan las viudas y los huérfanos. De esta manera, aluden a las constantes enfermedades que acechan a sus hijos, en parte por la ausencia de comida y en parte a los peligros que sus hombres deben afrontar en el monte. Y sin saber cual es realmente el número de mujeres viudas, o el número real de hombres y mujeres viudas, al llegar a una comunidad shawi, uno puede perfectamente creérselo. No tanto porque los hombres mueran más que las mujeres, sino porque éstos se ausentan más de las comunidades que ellas, siempre perpetuas en sus huertas y en su hogar al cuidado de sus hijos⁴⁰². Aunque esto no parece ser tan importante a la hora de sentirse huérfanos, abandonados, dominados por la presencia siempre constante de la enfermedad en sus vidas. ¿Por qué?, ¿de dónde tanta enfermedad? Pues si hacemos caso a estas historias, no queda más que admitir que la enfermedad fue el inevitable resultado del contacto de los shawi con los hombres blancos. ¿Y por qué? Porque fue con ellos con quienes aquellos que les protegían se marcharon. Y hasta hoy. Parece que hasta hoy, por esa misma razón, los pocos shawi que se salvaron del *guaba muro*, siguen enfermos. Porque hubo supervivientes, algunos más que ese hermano huérfano del que tanto hemos hablado. Hubo incluso un pueblo entero que se libró. Pero éste, prefirió sumergirse en el agua para escapar de la tierra de Cunpanama' y vivir libre de enfermedades. Están en el que se conoce como Lago Machico, y hasta hoy se les oye. Los que quedaron, entonces, parece que quedaron enfermos para siempre, castigados a morir y a no resucitar. Pues no nos olvidemos que Camëna, quien conocía el poder para hacer

⁴⁰² El Censo de Comunidades Indígenas del 2007 nos habla de 21,424 chayahuítas, según la denominación que usa. De ese número, el 51% son hombres y el 49% mujeres.

resucitar a los shawi, voló para siempre al introducirse en su mosquitero un borracho. Por cierto, al respecto del fin de su inmortalidad y en vinculación también con Camëna, los shawi cuentan otro mito, el mito de Candela Jergón. Así es:

En resumidas cuentas, el mito de Candela Jergón, recoge la costumbre de los antiguos shawi de llevar a sus muertos a la paleta de aquellos árboles que se tenían por no morir nunca⁴⁰³. Allí, Tigre Camëna, venía a por ellos, los llevaba y en un tiempo, cuando los familiares regresaban al lugar, encontraban a la persona viva. Una vez, sin embargo, una mujer que había acompañado a su marido hasta la aleta del árbol, al ver que éste no regresaba y otros sí venían, quiso ir hasta la casa de los camëna, *Ni'ninan*⁴⁰⁴. Allí ha encontrado a su esposo con otra mujer y un bebe tigre en las manos. De la furia, la mujer ha matado al bebé. Ha vuelto a su casa y ha rehecho su vida con otro hombre. Su esposo, de cólera, quien le había dicho a su esposa que aún no era tiempo para que volviera a por él, que debía esperar más, ha quedado desesperado. Y al regresar la mujer tigre y ver a su bebé muerto, le ha maldecido y le ha dicho que por culpa de lo que había hecho su mujer, ya la gente no volvería a vivir; cuando muriesen morirían sin más. El hombre ha regresado a su casa y ha visto a su esposa con otro hombre. Entonces, de cólera se ha convertido en jergón, se ha metido en una olla para que la mujer lo cargara y les ha enseñado a sus hijos el icaro de la jergón para que salvaran a la mujer, pero no a su otro hombre. Y así ha pasado. Hasta hoy hay quien conoce ese icaro, pero lo que no conoce nadie es como no morir después de que Camëna se marchara a los cerros.

Y un pueblo, se sumergió

Nos cuentan los shawi que llegó un tiempo en el que los antiguos se sentían tan acosados por las deudas con los comerciantes y por la enfermedad del guaba muro, que decidieron reunirse para tomar las hojas de una planta llamada *se'nu*⁴⁰⁵ y sumergirse en el agua. Así, pensaban, lograrían escapar tanto de la enfermedad como de la presión de los comerciantes. Pero antes de tomar esa planta los antiguos, se lo dieron a probar a un loro “pihuicho” (*Brotogeris versicolorus*) para ver si éste, realmente, se sumergiría en el agua tomando la planta de *se'nu*. Así, se la dieron y lo taparon con una mocahua. Al día siguiente toda la mocahua estaba con agua alrededor de ella, pero dentro,

⁴⁰³ Al hablar del ritual de muerte de los shawi veremos cómo algo similar se sigue haciendo actualmente para librar al alma del difunto y no provocar más muertes entre los familiares de éste. Ver en el capítulo 7, “Morir y ser shansho”.

⁴⁰⁴ De *ni'ni*, tigre.

⁴⁰⁵ No he logrado identificar esta planta a la que la persona que relató esta historia denomina *se'nu*. Tampoco he encontrado equivalencia alguna con otra palabra shawi que de alguna pista sobre el tipo de planta o sobre el sentido mismo que pudiera tener tomarla para sumergirse en el agua. Ninguno de mis informantes ha sabido darme más detalles, en cualquier caso, que este, que es una planta que los antiguos shawi tomaron para sumergirse, como veremos ahora, en Lago Machico.

en la profundidad, el loro cantaba feliz. Es entonces cuando los shawi deciden ellos mismos tomar *se'nu*. Se reúnen, toman masato hasta emborrachare y el *Hu'an* pide a una mujer anciana que diete para preparar la planta⁴⁰⁶. A las doce de la noche ya están todos borrachos, y como a la una, tras tomar las hojas de *se'nu*, todo el pueblo, incluidos sus animales, casas, perros, sus caminos de caza, sus huertas y trochas, se han sumergido bajo el agua. Ahí están hasta ahora, dicen, en un lugar llamado Lago Machico, en la zona Cahuapanas. De hecho, nos dicen las gentes de aquí, algunos, cuando van a pescar a esa cocha, siguen escuchando las risas de las mujeres, hombres y niños a media noche y, en los tiempos de fiestas, se puede oír también el sonido de campanas, quenás, tambores. Los viejos shawi cuentan que cuando en la tierra de Cuspanama' hacen fiesta, los shawi antiguos que se sumergieron allí, también realizan sus fiestas como lo hacían antes en la tierra.

Esta misma historia, más extensa y con algunos otros detalles, puede encontrarse en una pequeña obra titulada *Mashukuru'sa Pa'kuteru'sa Sha'wirapipisu* con el subtítulo, “Relatos de los espacios shawi”. El autor de este mito en concreto, un profesor bilingüe perteneciente al Programa de FORMABIAP, contó para nosotros una versión bastante similar. Aunque el propósito con el que a nosotros nos fue contado, no tenía que ver directamente ni con el pasado ni con las enfermedades de los shawi, sino con su territorio, es decir, con los espacios, efectivamente, donde se hayan recuerdos y presencias de los antiguos shawi. A pesar de que él no es de Cahuapanas y reconoció no acordarse muy bien de la historia, quiso contárnosla, entre otras posibles que podía haber elegido, como elemento clave de reivindicación precisamente de uno de los espacios más conflictivos, territorialmente hablando, de los shawi, el que se disputan con los awajun del Cahuapanas. A nosotros nos sirve aquí para hablar también de la era más actual de los antiguos shawi.

En primer lugar, como vemos, este mito destaca las referencias a un mundo colonial dominado por la presencia de los comerciantes, quienes se convierten en el motivo principal de la sumersión del pueblo shawi. Ellos, y una enfermedad de la que ya sabemos que fue traída también por gentes blancas con botas y sombrero. La relativa juventud y la formación de este informante pueden hacer que sus ataques vayan dirigidos directamente a quien encarna todavía hoy a este comerciante, el “regatón” mestizo. Alguien que, efectivamente, no permanece en las comunidades sino que va y viene de éstas dejando grandes deudas entre los nativos, como se nos dice en esta historia (Púa 2005:25). Y ello parece una razón suficiente, para querer escapar de este mundo. Sin embargo, hay referencias a este mismo mito en la obra de la hermana Maria Dolores García algo más remotas en el tiempo. Y en ellas, los protagonistas no son regatones, sino “patrones viejos del Punís, de Brasil,

⁴⁰⁶ Es bastante habitual, por ejemplo, que se le pida a las mujeres de más edad, que sean ellas quienes preparen los brebajes que los especialistas *pënöton* recomiendan como remedios. Como exigencia para una preparación correcta, la mujer sabe que debe dietar, es decir, no mantener relaciones sexuales, no comer ají ni sal, no tomar masato fuerte, no comer carne de monte, etc...

que vinieron para llevar gente a Yavarí, Mirí, por parte de Brasil. Estos patrones viejos llevaban a la gente y la gente ahí moría, cuando picaban chicharra machaco; cuando trabajaban barbasco les comían los leones, cuando trabajaban caucho, de ahí no volvían. Fue en ese tiempo que llegó sarampión, quitamuro, con eso también morían” (en García 1993(I):227).

Como vemos, el mal es disfrazado de gringo, de patrón, un mal que tiene sus consecuencias evidentes en la salud y el futuro del pueblo shawi. ¿Qué se decide hacer ante la llegada de estos nuevos personajes a la historia de los shawi? La sumersión del pueblo aparece aquí y en este momento, como la única vía de escape de cuanto suponía la presencia de estos viejos patrones y nuevos comerciantes. Una decisión tomada y dirigida, como no podía ser de otra manera, por sabios, es decir, por aquellos que conocen el mundo de las plantas medicinales. Es más, no por cualquier sabio, sino por un *sumi*, es decir, por un brujo conocedor del mundo acuático donde domina el poder, entre otros, del yacuruna y el bujeo⁴⁰⁷. De esta manera, se busca empezar una nueva vida fuera de la tierra de Cunpanama, en el agua. Pero eso sí, con todo lo que la primera ofrecía hasta la llegada de los patrones y comerciantes a sus vidas. La ayahuasca, el masato, el *se'nu*, son los elementos que hacen posibles la nueva conversión. Pues es a través de ellos que una sociedad enferma y endeudada pase a ser de nuevo una sociedad alegre, sana y en paz. No obstante, acaso no existía una verdadera seguridad sobre el poder de los *sumis* con las personas, estos mismos deciden probar primero con ciertos animales, con un loro pihuicho (Púa 2005:21), y según otras versiones, además también, con un chirriclés (*Pionites melanocephala*) (García 1993(I):228). Dos aves loros, en cualquier caso, vinculadas al ámbito de lo femenino, como vimos en el mito del diluvio, y que se puede entender, extendiendo demasiado la lectura del mito quizás, como una vuelta precisamente a esos inicios, garantizando con la presencia de estas aves que algún día fueron mujeres, no sólo que todo fuera como entonces, sino también la continuidad del grupo. Independientemente de que aquello saliera bien o no, felizmente siempre queda alguien fuera de la historia para contarnos cómo fue el final. Esta vez, también. En una casa, alejada del resto, nos dicen los shawi, permaneció un hombre que no tomó el brebaje de los brujos. Él ha sido el que ha visto cómo el agua ha halagado toda la tierra, lo

⁴⁰⁷ Tanto el bujeo como en especial el conocido yacuruna (del quechua, *yacu*: agua, *runa*: persona) son personajes bien conocidos en toda la Amazonía, ambos vinculados al mundo subacuático. Recordemos, que en la historia de Cunpanama' y la ballena del monte a la que éste le cortó la cabeza para librar a los shawi de ser tragados en el agua, ambos aparecen como hijos de ésta. Pero que se recurra a ellos ahora, me resulta especialmente interesante. Pues los shawi, mayormente, reconocen que sus brujos o médicos no pueden ir tanto bajo el agua, es decir, que en sus viajes - viajes espirituales, de sueños, con la ayahuasca - no consiguen sumergirse en el mundo de los seres del agua, siendo los denominados sacharunas, las personas del monte, sus principales interlocutores. El don de sumergirse en el agua, los shawi, se lo reconocen principalmente a chamanes shipibos, awajun o cocamas, todos ellos, hombres del agua. El hecho de que aquí se recurra a un yacuruna para escapar del mal de las enfermedades y de los patrones, me recuerda mucho además, a la búsqueda exterior de chamanes que los shawi hicieron para su última identificación de brujos llevaba en Cahuapanas. También aquí se trataba de escapar de la enfermedad y la muerte. Y también aquí se recurrió al poder de “hombres del agua”. Tal vez sea casualidad, o una manera evidente de no involucrar en su propia salvación a sus propios médicos o chamanes. Acerca de lo sucedido en Cahuapanas, ver capítulo 9.

que le ha obligado a él mismo a escapar al monte alto⁴⁰⁸. En la altura ha amanecido y ha visto una inmensa laguna. El agua ha llegado, dicen los shawi de hoy, como hasta San Antonio, parándose en Miraflores. Curiosamente, estas dos comunidades del Cahuapanas son antiguos fundos. Y “esto es lo que ha sucedido en el tiempo de los Antiguos de nuestra era” (en García 1993(I):229).

Después de esto, llegamos a la era actual. Tiempo, al que los shawi llegan como herederos de un pueblo cristiano que se vio sumido en la enfermedad, despojados de sus sabios, obligados a permanecer esparcidos y alejados de su propia sociedad. Cuentan los shawi, empero, con la esperanza de que al menos una parte de ellos logró salvarse sumiéndose bajo el agua. Así que, como dijimos al empezar este capítulo, todo puede empezar y acabar sumergido en agua. Aunque, nos preguntamos, cuántas veces más esta historia de sumersión será repetida para los shawi...

Terminamos este capítulo, entonces, reconociendo la trayectoria de un pueblo surgido de entre las aguas que sólo logra salvarse volviendo a la profundidad de estas mismas. Por el camino dejan, sin embargo, a unos shawi que hoy se consideran huérfanos de su pasado, abandonados por sus sabios, y dominados por el alma del guabamuro, ese alma gorda, con botas y sombrero que habla castellano. Los shawi actuales son los cristianos descendientes del hermano mayor que se salvó en la paleta de un shungo de la candela enviada por Tigre Camëna o Capu A'shin, la madre de los monos, que *más antes* eran hombres, la madre del viento y del fuego, la madre de los sabios cämena, esos sabios con apariencia de tigre con los que convivían los shawi sin problema y daban vida eterna a los antiguos hasta que llegaron los patrones. Hoy, los camëna, permanecen escondidos, más cerca de Cunpanama' que de los shawi, tal vez, por allí por donde se perdieron Mashi y Asa, junto a los *shunshu*, quién sabe. Tal vez, los camëna siguen ahí dándole vida eterna a esos *Chancharis* del cerro.

⁴⁰⁸ La imagen de huida o refugio a la altura aparece aquí de nuevo como en las anteriores historias relacionadas con Cunpanama'. La vinculación de este mito con el mito del diluvio, además, es más que evidente. Como seguimos diciendo en el texto, todo empieza y todo acaba en el agua. Y siempre, la figura de un superviviente que se refugia en copas de árboles, cerros, por encima de la tierra donde se entienden los simples humanos. Parece que ver en estas figuras a los actuales chamanes shawi no sería del todo disonante.

TERCERA PARTE: AVATARES DE LAS GENTES SHAWI

Capítulo 6. “Como un panal de avispas”

Capítulo 7. Morfología y contextura de la persona shawi

Capítulo 6. “Como un panal de avisvas”

- **Los *Canpo' piyapi*, nosotros la gente**
- **Los *Hua'yan*, “...y los amana nos enseñaron a pasar Carnaval”**
- **Mestizos, blancos y gringos. Los otros *hua'yan***

Como ya adelantamos en páginas anteriores, la teoría cosmológica shawi sostiene, que el mundo, ovalado como un panal de avispa, está cubierto por una “inmensa capa azulada hecha de tierra de sol” (Chanchari & Púa 2000:184). Dentro de ésta, se mueven y se trasladan la luna, el sol y las estrellas. En este mundo, se diferencian hasta siete espacios, todos ellos comunicados entre sí y con su propia naturaleza⁴⁰⁹. *Ahkupuru'te*, es el denominado “espacio de abajo”, aquel que queda bajo la tierra. En él, gobierna Ucuá, un ser poderoso que tiene como guardián a una ardilla. Ucuá mantiene sobre sí todo el peso del resto de los espacios que conforman el mundo. Cuando se cansa de tenerlos en una mano los cambia a la otra, razón por la cual, a veces, la tierra tiembla. Con Ucuá viven los hombres sin ano, *tumawi'shiteru'sa*, no necesitan comer ni beber. Crían armadillos⁴¹⁰, que son sus zapallos (*Curcubita*), y huanganas, que son sus cerdos; su fruta, es el macambo (*Theobroma bicolor*). A vista de las personas todos son animales, pero para ellos son sus cultivos y sus animales domésticos. Ucuá duerme casi siempre, menos en el tiempo del macambo. Guarda sus huanganas en un inmenso corral, y cuando se pudre la madera que rodea al cerco donde las tiene, éstas salen a la tierra donde están los hombres para que puedan ser cazadas. Ucuá le dio la noche a los shawi. Y en su mundo se refugian también algunos brujos, quienes consiguen el poder de quienes allí habitan. Sobre *Ahkupuru'te* se encuentra *Iiru'te*, el espacio del agua. Aquí viven los peces y todos los animales del agua gobernados por Sami A'shin, la madre de todos los peces. En el agua vive también la sirena, el bujeo, y los *ihua'yan*, espíritus del agua con forma de personas, hombres, mujeres y niños. Los *ihua'yan* van desnudos, no tienen pelo y su frente es plana; sus pies, por atrás, son como las patas del venado, por delante, como los de la gente. Como en el espacio de Ucuá, aquí también vienen muchos brujos. Ellos tienen el poder del bujeo y de los seres que viven en el agua, los yacurunas.

Nu'paru'te es el espacio donde viven los hombres, también los animales y plantas y los seres del monte. Con ellos están las madres de todos estos seres. En el monte viven los *tanán hua'yan*, tienen forma de personas, algunos visten camisa y pantalón verde y llevan *pehtunan* (cerbatana). Sus huertas son los lugares donde no crece la hierba. A ellos hay que pedirle permiso para utilizar árboles, frutos, animales o aves. Tanán A'shin es la madre de todos los *tanán hua'yan*, es un hombre grande cubierto de pelo. Entre los bejucos del monte, viven también los amana y el *shapshico*, un enano que viste pantalón verde y sombrero y que puede matarte si te cruza la mirada⁴¹¹. En el espacio

⁴⁰⁹ Tanto Púa como Chanchari han publicado versiones sobre la cosmología shawi. A ellas pertenecen de hecho las ilustraciones que aquí mostramos, razón por la cual, se usa igualmente la ortografía usada por los autores. Véase en Púa 2005 y Chanchari & Púa 2000.

⁴¹⁰ *Dasypodidae*

⁴¹¹ El *shapshico* o *shapishico* es un ser de habitual referencia en el mundo amazónico. Se considera dueño de la selva y con capacidad de metamorfearse en personas y animales para raptar a su víctimas. Su representación es la de un enano

donde viven los hombres hay tunchis; son todo tipo de espíritus, algunos con forma de costilla, de esqueleto, otros como sombra, otros son puro silbido. De los tunchis los hay buenos, malos y algunos incluso graciosos. Sólo quieren molestar a la gente pero, a veces, pueden hacerte daño. Son, dicen, los espíritus de los muertos que se quedaron rondando en la tierra⁴¹².

Entre la tierra y más arriba de la altura de los árboles, se encuentra *Niiru'te'*, el espacio del aire. Aquí vive la madre del aire, *Nii' A'shin* y diferentes espíritus que se encuentran volando, como el espíritu del árbol, espíritu de la tierra, del monte, de personas muertas y también los espíritus de quienes están a punto de morir. Si adquirimos el poder de estos espíritus, podremos dialogar con ellos y saber quién va a morir. En comunicación con *Niiru'te'* está *Ihuan* y *U'nanru'te*, el espacio del viento y el espacio de la lluvia. La madre de la lluvia, *U'nan A'shin* lleva un hermoso manto de color blanco, e *Ihuan a'shin*, de color negro. Junto a ellas viven los *un'suru'sa*, los espíritus de las aves que viven en el monte y que los médicos utilizan para desplazar su espíritu por diferentes lugares, andando con el viento. *Suhuín*, madre de todo lo malo, es uno de estos espíritus de aves que aprovechan el viento para llevar los virotes de los brujos y hacer daño a la gente. *U'nanru'te*, el espacio de la lluvia, en cualquier caso, no es un espacio fijo, sino como una masa de agua que flota y en el que vive *U'nan A'shin*.

Viene después, *Chimirinru'te nanpirinru'te*, el espacio de los muertos. Aquí vive *Huira (Wira)*, un ser poderoso que provoca el trueno (*huira*) y el rayo (*u'kuri*), y también todas las almas de las personas muertas y de los abortos. Dicen, que en este espacio uno encuentra a sus ahijados que ha tenido en vida, y ellos aconsejan para que se pueda encontrar el camino que va al cielo, el último de los espacios. En efecto, la parte más alta de ese panal de avispas que es el mundo, allá por donde cuelga, es el espacio azulado de los astros⁴¹³. Es el espacio del sol (*pi'i*), *Pi'iru'te*, el espacio de la luna (*yuhki*), *Yuhkiru'te*, y el espacio donde están las estrellas, *Tayuraru'te*; allí están igual que si fueran mujeres cultivando maní y flores. Junto a todos ellos vive también *Nunun*, antes, un brujo que mataba a los hombres mono cuando eran hombres. Y, por último, el yanapuma o tigre y el oso hormiguero, sus caminos se ven en el cielo. Ellos pelean cada día. Primero, el oso hormiguero se

con sombrero, mitad animal, mitad persona y con un pie hacia atrás. De ahí que se le conozca también con el nombre de *chullachaqui*, que en quechua significa “de pies al revés”.

⁴¹² La palabra “tunchi” se usa en toda la región amazónica para referirse a seres fantasmagóricos en general. En shawi, los tunchis entran dentro de la categoría de los denominados *tanán hua'yan*, seres del monte. Calificándolos como tunchis, sin embargo, los sitúan en un plano más cercano a lo doméstico, vinculados, en verdad, con las almas de los muertos. Son, por lo general, transmisores de enfermedades, aunque, en el fondo, difícilmente provocan la muerte. De hacerlo, de hecho, es porque se trata no de tunchis sino de sacharunas. Se volverá a hablar de los tunchis en el capítulo siguiente

⁴¹³ En realidad, habría un espacio más: el espacio de la Casa de Dios, por encima del espacio donde está la luna y el sol. Dicen los shawi que en la Casa de Dios no hay noche, siempre es de día... pero tampoco hay sol (*pi'i*), pues éste está en *pi'iru'te*, traducido en castellano como “cielo”. Se volverá a esta Casa de Dios y estos espacios concretos en este mismo capítulo, algo más adelante.

pone sobre el tigre, pero llegando las doce de la noche, el tigre logra sobreponerse y se le ve encima del oso hormiguero. Así se les ven en el cielo⁴¹⁴.



Figura 26. Dibujo de Rafael Chanchari sobre la cosmovisión shawi (Chanchari & Púa, 2000: 182)

⁴¹⁴ Ver más adelante la nota 430 sobre la lucha entre el jaguar y el oso hormiguero.

Este complejo mundo de seres y espacios define en sí mismo mucho más que los límites del entorno shawi. Este panal sostiene las bases de sus relaciones con la naturaleza, los principios de sus relaciones sociales y de organización, las bases de su concepción de persona y de su definición de ser humano. Por eso, este esquema del mundo al que miran como si se tratase de un panal (*nino cancan*) y al que pertenecen como personas (*piyapi*) sirve como muestra de la manera en la que los shawi conciben su entorno, pero también, y sobre todo, de cómo se conciben a sí mismos con respecto a éste.

La *generación* del pueblo shawi, como vimos en el capítulo anterior, nos ha dejado a una sociedad de seres humanos separada del mundo de sus ancestros. Éste, empero, está presente en su propio entorno. Son muchas las cosas que les separan pero, quizás, pueda decirse que todas ellas giran sobre un esencial aspecto: las relaciones que generan. Los ancestros shawi se regían o se rigen por una forma de sociabilidad basada en la lógica de la predación; los shawi, por su parte, por una sociabilidad de la reciprocidad, del intercambio, del *don*. Cada una de estas lógicas - la lógica de la predación de los ancestros y la del *don* de los shawi - sustenta una forma determinada de constituirse y consolidarse como sociedad: los shawi se consolidan como sociedad y pueblo a través de matrimonios entre no consanguíneos⁴¹⁵; los ancestros, con matrimonios entre hermanos o primos y sin ninguna norma explícita que prohíba a los padres tener relaciones con sus propios hijos - pensemos en los amana. Los seres que representan el pasado shawi buscaban la consolidación de sus miembros a través del fortalecimiento individual, haciéndose seres combativos y guerreros, pero los shawi, sin embargo, buscan procurar la sumisión e inclusión de sus miembros a un conjunto para el beneficio grupal. Lo que refleja además, otras dos diferencias entre ellos y sus antepasados: en primer lugar, para los antepasados shawi, pareciera que la dispersión era la norma de convivencia; para los shawi, la norma que rige su sociedad es la del aglutinamiento y la concentración. Por último, para los ancestros shawi, su pasado es entendido como una cuestión de salvajismo (paganismo), para los shawi, su pasado es *tradición* (y cristiandad).

En líneas generales, estas son las diferencias básicas que separan a los shawi de sus ancestros, aquellas que les permiten definirse dentro de ese panal de siete espacios como *Canpo piyapi*. Pero ¿quienes encarnan en verdad ese conjunto de seres - que entienden como sus “ancestros” o “antepasados” - ante los cuales los shawi se entienden personas?

En este capítulo, vamos a ver qué es lo que permite a los shawi definirse como *piyapirosas*, como personas. Y, para ello, tendremos que hablar de su propio espacio de sociabilidad, de ese que dice estar basado en el *don* y no en la predación. ¿Cómo y cuáles son las reglas que garantizan la

⁴¹⁵ Recordemos, *quemöbirosas* (consanguíneos) por un lado, y *nisharosa*, por otro. El matrimonio shawi debe ser una conjunción entre ambos. De esa manera, el *nisha* (*otro, extraño, de afuera*) pasa a ser un *mi'së*, afín, del grupo.

permanencia de los shawi como pueblo y como pueblo de seres humanos “personas”? La propia consideración en cuanto que *piyapi* o *piyapirosas* vuelve necesaria su localización frente a un grupo de “no humanos”; un grupo de seres humanos “no personas”. Un grupo empero con quienes “se permiten” - o quizás, estén forzados a ello - una cierta permeabilidad e incluso permisibilidad y, en no pocos casos, hasta permutabilidad. Todo ello garantiza, en realidad, que el shawi siga manteniendo su estatus como *piyapi*. Lo que le permite, al mismo tiempo, distanciarse de los que no los son, es decir, de los *tanán hua’yan*. Entre estos, los amana.

Los *Canpo piyapi*, nosotros la gente

La expresión *canpo piyapi* está compuesta por el pronombre de tercera persona del plural (*canpo*) y la palabra *piyapi*, “persona”. *Canpo*, es la forma dual/impersonal del pronombre nosotros, y es la palabra usada habitualmente por los shawi para referirse a ellos mismos como conjunto, en el sentido que tiene también la expresión “nuestra gente”. Los pronombres personales en *canponan* son absolutamente innecesarios, llevando todo el peso de la oración el verbo y los sustantivos, a los que se les añaden un número determinado de sufijos o prefijos que completan todos los caracteres posibles de estos. En este caso, el sustantivo *piyapi* cuenta con un sufijo derivacional (- pi), que sugiere que refiere “persona”⁴¹⁶. Por eso, la expresión *canpo piyapi* bien podría traducirse, como muchos lo hacen, por *somos gentes*, *somos personas* (Huertas 2007:27). Ahora bien, ¿qué quiere decir que *somos personas*?

Para facilitar una primera y breve respuesta a esta cuestión, voy a trasladarme de nuevo, brevemente, a la conclusión de la discusión que se dio en Pueblo Chayahuita acerca de la procedencia y la entonación de la palabra shawi. La conclusión que se me expuso entonces, estaba bajo las palabras que aquel profesor natural de Cahuapanas me dio al preguntarle si después de todo, él, siendo cahuapanino, seguía siendo shawi. Me contestó: “Claro señorita, ¿no ve? soy de Cahuapanas, pero shawi. Todos nosotros somos *canpo piyapi*”. Se podría entonces - deduje yo - ser shawi pero de Cahuapanas, y ser, como todos, *canpo piyapi*.

En efecto, todos los shawi son *piyapi*. Porque el grito de Asahui así se lo confirmó. Pero ¿el grito de Asahui, no era una respuesta a su expulsión del entorno de Pueblo Chayahuita? Sí. Pero eso es, exactamente, lo que significa ser *piyapi* o *canpo piyapi*: estar en la posición desde la cual se puede oír, por tanto, identificar, a aquellos que no lo son. Y en este sentido - y en este contexto - el término *piyapi* se sitúa frente a la palabra *hua’yan*, aquella que define la condición de los denominados amana, entre ellos Mashi, Asa y Asahui. También, del resto de seres que pertenecían al mundo que

⁴¹⁶ Por otra parte, *-ya’pi* o *-yapi*, también refiere fruto, cuerpo, rostro y espalda.

estos dominaban: animales, aves, madres de plantas, seres del monte, etc, etc. “Shawis *piyapi*” a un lado, “Amanas *hua’yan*”, al otro; esta sería la idea.

Aplicados en un contexto de shawi y amana, *piyapi* y *hua’yan*, sugieren entonces una serie de diferencias sustanciales más o menos tangibles. Los shawi se consideran *piyapi* en tanto que seres humanos que habitan dentro de la periferia de las comunidades, como Pueblo Chayahuita: seres humanos que toman masato de yuca, no se casan entre primos ni hermanos, son cristianos y virtuosos del *don*. Los amana viven en el monte, esparcidos por las montañas, no se respetan entre hermanos, toman aguardiente y masato de airama y no conocen el perdón. Son *hua’yan*.

¿Qué sucede cuando aplicamos estos términos fuera del contexto de “shawis” y “amanas”? ¿es posible?

Para empezar, cabe decir, que la palabra *piyapi*, para un shawi, designa la condición de ser “ser humano”, por lo que cualquier miembro que *así lo sea*, puede ser calificado como tal - incluidos animales, plantas, árboles, etc. Ahora bien, la posición (y condición) que toman estos *otros* seres con respecto al shawi - seres que serían también *piyapi* - es calificada, también y sobre todo, con el término shawi *quëma*. En efecto, *quëma*, como sabemos, es el pronombre personal de la segunda persona del singular (tú). Y con él, los shawi, acompañan principalmente a los nombres de algunos pueblos indígenas vecinos (*shiwilu quëma*, *cocama quëma*), siendo esto en un único caso innecesario: para el caso awajun. Frente al awajun, los shawi se sitúan simplemente enfatizando la pronunciación del término *quëma*, sin referencia específica al conjunto, es decir, diciendo *quë’má’*, o también escrito *quëgma’*.

¿Qué diferencia a un *quëma* de un *piyapi*? El idioma, las relaciones parentales, sus patrones de convivencia, sus actividades, sus vestimentas. Para el caso de ser *quë’má’* todo lo anterior adquiere, digámoslo así, un *plus* de diferenciación, y donde la falta de perdón y la predación se convierten, en definitiva, en las marcas que les separan, según los shawi, de una manera abismal. En cualquier caso, como decimos, el término *quëma*, está reservado esencialmente para designar a los pueblos indígenas vecinos, quedando aún por cubrir el espacio que ocupa esa otra población formada por blancos y mestizos con la que la sociedad shawi comparte también territorio e historia. Pues bien, a ellos, a los que hablan en general castellano, los shawi les encasillan dentro del término o de la condición *hua’yan*, entendiendo, sin embargo, que su uso, dentro de un contexto de seres humanos frente a seres humanos, - es decir, en un contexto de shawis frente a otros grupos, indígenas o no, - tiene matices distintos a los que este mismo término toma en su uso en un contexto de seres humanos frente a seres “no humanos”, como es el de los “shawis *piyapi*” frente a los “amanas *hua’yan*”. Sería este, por decirlo así, el contexto del interior del grupo. Para diferenciarlos se remarca el calificativo

hua'yan con la palabra *tanán* (monte), entendiendo que éstos son los *hua'yan* más cercanos, los que están en torno a la comunidad.

En cualquier caso, visto así, pareciera que la aplicación de los tres términos (*piyapi*, *hua'yan* y *quëma*) opera de una manera clara y precisa. Pero no creo que esto pueda considerarse del todo así. Y, como ejemplo, bien podría valer la gama de apelativos con que los shawi se han referido a mi persona en todos estos años, desde la primera vez que llegué, sola, quemada, con la cara pelada, con botas y hablando castellano, hasta la última, que lo hice acompañada, tomando masato, defendiéndome en el uso del idioma, del *canponan* y empujando mi propia canoa. Así, fui *hua'yan* *piyapi* (mestiza, gringa), *nisha* *piyapi* (de afuera), *huiripinton* (mujer de cuerpo blanco), *sanapi* (mujer), *cai* (hermana)⁴¹⁷, *apia'ahua* (sobrina) y shawirosa (mujer shawi), la última condición a la que parece que logré llegar. Supongo que más por costumbres que por constitución. En verdad, fui todo eso. Pero el cómo pasé de ser *hua'yan* a ser una mujer shawi - repito, yo diría que más bien, ciertamente, fui “como shawi” - me lo perdí.

Asa, por poner un ejemplo, representa uno de los casos más claros de *hua'yan*. Sin embargo, nadie se atrevería a afirmar que Asa no es también *piyapi*. Y si lo es, ¿cómo lo es? “Con apariencia de”. Es decir, Asa, es un amana, un *tanán hua'yan* que puede tomar la apariencia de “persona”. Sin embargo, las personas, saben que no lo es. Y esto “se sabe” no sólo por el tipo de encuentro que se tiene con ella, sino también por el lugar donde se lleva a cabo y por lo que sucede después. Porque los encuentros con los amana se llevan a cabo en el monte, el lugar propio de éstos, aunque, sin embargo, la comunicación o la inteligibilidad de sus encuentros aparece a través de algo tan íntimo y personal como son, para los shawi, los sueños. En sus mensajes oníricos, los amana desvelan su cara más íntima. E íntima quiere decir, *humana*. En los sueños, los amana nos hablan de frente, y se convierten en parte de nosotros, en nuestro *ca'tanan'trusa*, algo así como “mi yo (ca) del monte(*tanán*)”⁴¹⁸.

¿De qué manera es aquél que se concibe *piyapi*?, ¿cómo es en sus actos, sus espacios, sus lenguajes e idiomas, sus normas y maneras de garantizar y perpetuar su condición como ser humano frente a quienes no lo son? ¿Cuánto es y cómo, en las formas de relacionarse y de concebir sus relaciones con quienes son relegados a la posición de *hua'yan* y *quëma*? Lo veremos a partir del análisis de tres momentos relevantes en sí mismos por la diferencia que marca entre los shawi y aquellos que considera de manera genérica *hua'yan* y *tanán hua'yan*. Entre ellos, insisto, los amana

⁴¹⁷ *Cai* es la forma genérica que se usa entre las mujeres shawi para llamarse entre sí cuando nos le une ningún lazo de consanguinidad ni afinidad o compadrazgo.

⁴¹⁸ Volveré a hablar de los *ca'tanan'trusa* en el capítulo siguiente

que no son sino eso, unos *tanán hua'yan*, unos seres del monte. Esos tres momentos son el ritual de la comida, la celebración de la fiesta del Corpus Christi y, por último, el Carnaval.

De banquetes y gentes. El ritual de la comida shawi

Cuando un cazador vuelve a su casa con una pieza de considerable importancia, un majás, un añuje, una pucacunga o no digamos ya un venado o una sachavaca - algo que sucede, por desgracia, en muy pocas ocasiones - la alegría invade a todos los miembros de la familia. Con bastante soltura y rapidez, la mujer se pone manos a la obra. Recibe a su esposo con masato, eso es lo primero, y acto seguido comienza a preparar todo lo necesario para proceder al despiece, algo que hará junto a su marido en la quebrada más cercana; luego, ya ella sola o con alguna de sus hijas, procederá a hacer el cocinado. Por lo general, la noticia de una caza exitosa se extiende como el agua, y las gentes convivientes en el mismo grupo local (familiares, compadres y demás), llegan a la casa para compartir con el cazador su historia. Y de paso, su suerte. Cabe decir, en cualquier caso, que los shawi entienden que siempre deben esperar a ser invitados para formar parte del disfrute y de la suerte del cazador. Por eso, permanecen inmunes a la presencia del animal cazado hasta que el propio cazador hace ademán de invitarlos a comer. Esta invitación es siempre una invitación formal, donde el cazador hace pasar a su invitado a su casa con la excusa de tomar masato. En pocas ocasiones, de hecho, se cita el motivo expreso del banquete. Esto, simplemente, se sobreentiende, puesto que para ir a tomar masato a una casa, no hace falta, literalmente, que exista una invitación formal, y menos entre parientes. Cuando el cazador y su esposa están partiendo el animal, seleccionan también las piezas. Y con ello, la forma en que serán repartidas y consumidas con sus familiares. Por lo general, las mejores piezas se conservan en el hogar principal del cazador, en el de su esposa o en el del matrimonio si estos viven ya independientes. El resto, se cocina bien en sopa bien ahumado, para conservarlo más tiempo, y es así, finalmente, como se convida. Se asegura así el cazador que el trato al animal sea “el correcto” de manera que no incida en su condición o su suerte como cazador, la forma en que los otros tratan al propio animal a la hora de cocinarlo o comerlo. Y es que cada acto que se lleva a cabo desde que la bala penetra en el cuerpo del animal y hasta que éste está dispuesto para ser comido, son esencialmente importantes medirlos. Pues de ellos dependerá, repito, el futuro del cazador, y, por ende, el de su propia familia.

En las páginas anteriores que hablamos sobre el shawi cazador, adelantamos muchas cuestiones relativas a la comida, al comportamiento del hombre y de la mujer en los momentos previos y en el mismo banquete. Mencionamos allí la importancia del despiece, de que no se quiebren los huesos o de que la sangre no toque la tierra; que los machetes estén bien afilados para evitar cortes

innecesarios en los cuerpos inertes de los animales. Superada la manipulación del animal por el hombre, entra en acción la mujer para cocinarlo. La cocina shawi es básica y sencilla. La carne se ahúma o se prepara en sopa con yuca, no hay más. Es esencial la sal, el plátano cocinado, como acompañamiento (llamado *inguiri*), el ají , y, por supuesto, el masato, servido antes y después de cada comida. Precisamente, como antes de comer se toma masato, el espacio donde cada comensal va a comer, ya está determinado antes de servir la comida. Mujeres y niños a un lado, hombres a otro. Por lo general, las mujeres se sitúan más cerca de la cocina, donde se disponen también los familiares más directos del cazador; los hombres, en cambio, ocupan el espacio destinado a recibir las visitas y a invitar al masato, es decir, más cercanos a la puerta de entrada de la vivienda. Así dispuestos, la esposa del cazador, sentada junto a las ollas que contienen la comida, comienza a servirla llenando callanas grandes que va dando a su esposo. Éste, las va entregando a los comensales o las deposita en el suelo, donde de manera concéntrica están los comensales. Según la cercanía y el tipo de lazo que le une al comensal, así será la entrega de comida. Es decir, puede que si está el profesor o una persona ajena al entorno familiar, se le sirva en un plato aparte en vez de invitarle a comer del plato común del que comen, por lo general, todos los hombres y mujeres. Esto no quita, que quienes comen de un plato común, sean gratificados también con determinadas piezas, las cuales, decidirán comer o guardarlas para llevarlas a su propia vivienda.

El comer shawi es un continuo ir y venir de comida. El cazador ofrece constantemente comida e insta a todos sus invitados a comer, a seguir comiendo. “*Coma, hermana...siquiera eso*”. Esta es la frase más escuchada en el ritual de la comida. Aunque no todo se pueda comer. Por ejemplo, las patas del animal son reservadas para el cazador y para sus hombres invitados. La cabeza, para las mujeres. Si las mujeres comieran las patas de los animales, sus partos podrían tener complicaciones; los niños podrían nacer de pie, por eso, es mejor evitar comerlas. Los hombres, sin embargo, necesitan la ligereza y la potencia que las patas de los animales tienen para caminar y seguir buscando otros animales, por eso las comen. En la cabeza está todo el poder de organizar y de sacar adelante a una familia, el pensar. De ahí que sean las mujeres quienes la coman. Aunque la mujer del cazador puede compartirla con su esposo; de los dos depende el buen funcionamiento de la casa. Las partes más magras, las adquiere el hombre. Él mismo procede a separarlas y ofrecerlas tanto a mujeres como a hombres. Es su trofeo de caza, y también lo comparte. Las vísceras son reservadas por lo general para los más jóvenes. El hígado, el corazón, son asados en el fuego y compartidos con los más pequeños, sobre todo, con los niños varones, pues los harán fuertes para que, en su día, sean ellos quienes cacen. De esta manera, cada parte del animal tiene un destinatario y un por qué de su destino. Se trata, en primer lugar, de responder con ello al mantenimiento concreto de unos lazos de

parentesco que sustentan la vida social del cazador y su esposa; que garantizan también, el buen hacer del cazador y su suerte. Lo que muestra un alto grado de reciprocidad y de respeto hacia los parientes pero también hacia y con el animal cazado. Ambos aspectos garantizan el estatus de *afinidad* del cazador; con respecto a sus parientes directos, los humanos, digamos, pero también con respecto a quienes están dentro del mundo del monte. Hablamos de *afinidad*, recordemos, porque no se trata de una relación entre consanguíneos sino entre *nisharosas*, como vimos en el capítulo 2. Entonces, allí, hablábamos de los animales como *afines* del hombre por hallarse en verdad dentro del linaje de su esposa. Ahora, estos mismos animales sabemos que están fuera del ámbito de los consanguíneos porque además, están fuera del ámbito de quienes pueden serlo con los seres humanos, es decir, de las personas, los *piyapirosas*.

En un banquete shawi, entonces, se ponen en marcha no sólo las reglas de reciprocidad propias del mundo de los seres humanos, sino también una serie de normas que denotan la necesaria relación de estos seres humanos con los seres no humanos. Para garantizar esta relación es necesaria reglarla, que esté presidida por un principio básico y sencillo: tú me das, yo te estoy dando. El animal se *humaniza* en la comida. Es decir, se lleva al plano de lo humano. Entendiéndose por ello un traslado de su espacio, de su condición. Como si un ser humano fuera depositado en medio del mundo de los seres no humanos para ser devorado. ¿Qué ocurriría en ese caso? Muy probablemente, terminaría convertido en un “no humano”. ¿En el caso contrario, se convierte el animal en un ser humano? El animal dejó atrás su estatus de “ser humano” para ser consumido por éstos “*cuando nos hicimos cristianos*”, recordemos. Hoy, con su entrega, acepta entrar en el mundo de los seres humanos para seguir garantizando su existencia. Como lo hiciera, en realidad, en los primeros tiempos. Su propia condición, empero, no desaparece. El animal es un ser humano “no humano”, o lo que es lo mismo, un ser humano dentro del ámbito de los *tanán hua’yan*. Su entrega se hace efectiva gracias a la creación de una serie de lazos, necesarios y esenciales entre los hombres y ellos, o mejor dicho, entre los hombres y las madres (*as’hin*) de éstos. Pues ellas son las verdaderas conciliadoras entre el mundo de los *piyapi* y los *tanán hua’yan*: las madres del bosque y de los animales. A ellas se solicita la entrega de sus hijos. Y a ellas se les debe devolver, algo que se hace en un acto más que simbólico: reuniendo los huesos del animal y quemándolos o echándolos al agua. Este acto, en manos de la mujer, pues es ella quien debe encargarse de que los invitados al banquete no tiren los huesos del animal para que no puedan quedar desperdigados, devuelve al animal a su propia condición, a su espacio. Y así, se entienden cubiertas las formas y las normas de entrega por parte de las madres del bosque de uno de sus seres.

¿Se podría hablar aquí, en este orden, de una identificación de la carne (*nosha*) con los seres humanos - es decir, los *piyapi* -, y de los huesos (*nansë*) con los no humanos, es decir, con lo *hua'yan* ?

Como veremos en el capítulo 7 , el shawi, se refiere a su propio cuerpo usando la palabra *nonën*; a sus huesos, *nansën*, y a la carne que envuelve a ésta, la llama *noshanë'hue*. Los huesos, están estrechamente unidos a lo que llaman *nansë hua'yan*, una de las cuatro almas que dicen tener y la cual, queda vagando por la tierra una vez que el shawi ha muerto y su cuerpo ha sido enterrado. Por eso, tal vez, podría decirse, que efectivamente los huesos están vinculados con el mundo de los seres no humanos, razón por la cual, tras el banquete de uno de ellos se devuelven a las madres de los animales como si estos fueran, en realidad, sus propios cuerpos.

¿Consiste entonces, en esto, la lógica del *don* y de la reciprocidad shawi, en devolver la naturaleza de *lo dado*? Pues podría decirse que, en cierta medida, así es. Por ejemplo, cuando uno acepta ir a una minga, lo hace pensando en que el día de mañana él necesitará del apoyo de sus parientes para levantar su casa o hacer sus huertas. Va pensando también, en que su trabajo se verá recompensado con un plato de comida y unos buenos tazones de masato, es decir, con el igual esfuerzo de quienes solicitan ayuda para sacar adelante su huerta, vivienda, etc. Por eso, una minga, no consiste sólo en que trabajen para uno, sino también en trabajar para los que trabajan a tu lado. De hecho, en principio, sólo hace mingas quienes pueden permitirse hacerlas, es decir, quienes disponen de yuca para hacer masato y también de cartuchos, entre otras cosas, para salir a buscar carne. Pues en las mingas, hay dos cosas que están mal vistas: la primera, la escasez de masato, la segunda, que no haya comida del monte para agradecer el esfuerzo realizado.

Así, muchos podrían ver en el trasfondo de estas mingas una serie de intereses cruzados que llevan a los miembros de un grupo a servirse mutuamente. Sin embargo, creo que el significado de las mingas va mucho más allá que ser un mero trueque de fuerzas, más allá de un “hoy por ti, mañana por mi”. Las mingas son actividades necesarias que consolidan a una pareja como unidad dentro de un grupo y también de un conjunto de grupos, es decir, de una comunidad. Y ello, no sólo en función de ser una pareja de dos, sino de ser una pareja de “uno más uno”, de un hombre y una mujer que se consolidan, al mismo tiempo - dentro de su estatus como personas - como hombres y mujeres, como esposos y esposas, como ahijados, compadres, etc... Sin el espacio mismo de la minga, el contenido de estos términos estaría en entredicho, quedarían vacíos y, por tanto, quedarían lejos de definir a quien se concibe como persona, *piyapi*. Las gentes del Sillay se quejan amargamente de las gentes del Paranapura porque dicen que éstos engañan a invitar a su casa a tomar masato para después pedirles que les ayuden a trabajar en sus huertas. Así, según ellos, no es la

manera conforme de hacer una minga. Uno debe, primero, visitar a sus parientes, hacer una invitación formal, charlar, contar con lo que ellos también tienen que hacer en sus propias huertas. Luego, debe salir al monte para ofrecerles algo que comer. ¿Cómo trabajar entonces sin nada en el estómago? No se puede, debe haber masato y comida. Una minga debe ser algo alegre, para que todo el mundo esté contento de trabajar y de apoyar a su pariente. Pero tampoco es así en Cahuapanas, dicen los shawi del Sillay, donde se han acostumbrado como los mestizos y quieren cobrar por ir a trabajar a las mingas. Pero eso no es así. A una minga no se va por dinero, se va porque se es pariente. Y el “llegar a ser pariente”, ya sabemos cómo se da, a través del matrimonio, del corte del cordón umbilical de un bebé, de su corte de pelo, del pintado de su rostro. Así se gana el ser “pariente de”, con el compromiso a formar parte de su conjunto familiar. Es el formar parte de ese conjunto, empero, lo que permite la consolidación de cada uno de sus miembros en su propia condición como *piyapi*, como hombre, *quëmapi*, o mujer, *sanapi*.

Conociendo la relación de los shawi con el cristianismo todo esto suena como si, en realidad, detrás de tanta reciprocidad e intercambio se encontrara simplemente el hecho de considerarse hijos de un *buen dios* que tiene por mandamiento la suma generosidad. Todos, dicen los shawi, somos hijos de un mismo dios, todos somos hermanos y todos, así, nos debemos apoyar. Por ello, el hoy por ti mañana por mí, nos dirían, es entendible sólo, como un gesto de desprendimiento, no de interés. “Ser personas” es la traducción más fiel de “ser cristianos”, o viceversa, tanto como si *piyapi* y *cristiano* fueran sinónimos que hablan de un mismo ser. Ahora bien, ¿tendría que entenderse entonces que la lógica del dar de los *piyapi* es la expresión humana de la lógica del don de *Dios*? Para empezar, conviene recordar que, independientemente de la relación de los shawi con el cristianismo de las misiones, tanto las del siglo XVI como las del siglo XX, lo más parecido a la imagen de lo divino dentro de su propia cosmología, es la figura de Cunpanama’. Él les creó, él les proporcionó su territorio, les dio, por tanto, los espacios para sus huertas, sus caminos de caza y los animales y frutos necesarios para vivir. Su don, ofrecido en formas de enseñanzas, se explaya entre las gentes fruto de su propia divinidad. Lo hace en el cómo pintarse y hasta en el cómo hablar; en el cómo unirse en matrimonio, cómo pescar o cómo celebrar sus fiestas. Todo esto y mucho más, está dentro del paquete de gestos que el dios shawi hizo por sus hijos de manera desinteresada, que hizo por los *piyapi* para, entre otras cosas, separarlos de los *tanán hua’yan*. También, qué duda cabe, para separarlos de los *quëma*’. Y si no, veamos a quienes consideran los shawi dentro del apartado *quëma*’: a los shiwilu, a los cocama, incluso a los awajun. ¿Qué les separa de ellos? El idioma, el espacio que ocupan, las fiestas - sobre todo con los awajun, evangélicos en su mayoría - sus vestimentas, sus relaciones matrimoniales, su masato pero, por encima de todo ello, su naturaleza,

pues cada uno fue concebido, aunque por un mismo dios, a partir de algo diferente. Recordemos si no el nacimiento de los awajun a partir de las lágrimas de Cunpanama'. La naturaleza de cada uno absorbe, en verdad, las distintas virtudes de Dios. De ellas, los shawi, adquirieron el don y el perdón, como los shiwilu; los awajun, sin embargo, la predación. Y como expresión máxime precisamente de estas virtudes, shawis a un lado y *tanán hua'yan* a otro, celebran hoy su propia condición. Unos, a través de la fiesta de la Pascua o la Navidad; del Corpus Christi o, en Santa María de Cahuapanas, por ejemplo, a través de la celebración de su patrona comunal, Santa María Virgen. Otros, a través del Carnaval, la fiesta por excelencia de los *tanán hua'yan*.

“Por la gracia de Dios”, la celebración de los *Canpo piyapi*

La máxima expresión de aquello en lo que los shawi se convirtieron por la gracia de Dios, o de Cunpanama', está presente en el desarrollo de sus fiestas religiosas. En todas ellas, el shawi, celebra, en definitiva, su condición de *piyapi*. Sin pretender hacer un análisis detallado de cada una de las fiestas religiosas shawi, voy a intentar analizar aquellos elementos que aparecen de manera recurrente en cada una de ellas. Y para ello, ya que comenzamos allí, tomaremos como ejemplo la celebración del Corpus de Santa María de Cahuapanas.

Todas las fiestas religiosas shawi tienen, en primer lugar, un común denominador: se celebran dentro de la comunidad, siendo la Iglesia y la Casa Comunal, los espacios de celebración. En segundo lugar, todas cuentan con la figura del mayordomo, sin la cual, la fiesta no se podría celebrar, estarían huérfanas de padres, como dicen ellos. En tercer lugar están las imágenes y el altar, piezas fundamentales porque es en torno a ellos que se realiza la celebración. Cuarto elemento, por supuesto, es el masato y, aunque en menor medida pero también, un quinto es la comida, ingredientes básicos no ya de las fiestas en sí mismas sino de la vida en común de los shawi. Por último, cualquier fiesta shawi cuenta con sus bailes, danzas y tonos particulares de flautas y tambores, que son, en suma, los elementos de expresión de aquello que se quiere celebrar. Estos cinco elementos están presentes en todas las fiestas religiosas shawi. Sin embargo, no estaría completa la fiesta en sí, si no se les uniera un elemento más como colofón: la aparición o visita de los amana a las gentes *piyapi*. Voy a decir algo, aunque muy breve, insisto, de cada uno de estos aspectos. En primer lugar, diré algo sobre el papel de los mayordomos, *tëquënën*, en shawi⁴¹⁹.

⁴¹⁹ La palabra *tëquënën* nos conduce hasta otras dos que podrían ayudarnos a entender el papel que se le otorga al mayordomo en las fiestas shawi. Nos referimos a *tëquëin*, que significa río principal, y *tëquë ira*, trocha también principal. En ambos casos, como vemos, se hace referencia a una vía, a un camino a seguir. El mayordomo, como los caminos por tierra o por río, son los que hacen posible el transcurso de la fiesta, los que abren el camino y a los que se les sigue en su labor de acompañar y celebrar las fiestas. Una tercera palabra que me parece interesante también en su relación con *tëquënën*, es *tëquënpara*, nombre que se le da a las vigas interiores de las casas que se apoyan sobre los horcones o shungos; las también denominadas soleras.

La figura de los mayordomos aparece en las fiestas shawi tal vez como una de las muchas reminiscencias de las misiones. El número de mayordomos puede variar según las fiestas, aunque por lo general, no son menos de tres parejas. Y decimos parejas porque aunque la cabeza visible de los mayordomos sea el hombre, éste, no acepta desempeñar el cargo si la mujer no acepta también su responsabilidad. Los nombramientos de los nuevos mayordomos se dan al final de cada fiesta. Previamente, los salientes, han establecido contactos con sus parientes, y muy probablemente, de ahí salga algún compromiso para el año siguiente. Quiere ello decir, que de alguna manera, los mayordomos salientes, se comprometen también a apoyar a sus parientes para que al año siguiente, como ocurrió con ellos, entre todos se puede celebrar la fiesta⁴²⁰.

¿Qué hacen los mayordomos? Básicamente, los mayordomos se encargan de acompañar a las imágenes, de aportar la mayor cantidad de masato a la fiesta y, al ser posible, de ofrecer, al menos, una comida para todos los invitados. Ésta, suele ser, el último día; de esta manera se asegura, en parte, la asistencia de la gente hasta entonces. En su función como “pasantes de las fiestas”, como también se les denomina, deben acompañar a las imágenes a las que se venera en función de la fiesta que se celebre. Deben involucrar a toda la comunidad en el desarrollo de las fiestas. Los mayordomos, buscan a danzantes que bailen delante de las imágenes que portarán por la comunidad de la Casa Comunal a la Iglesia; también a personas que sepan cómo hacer altares, adornados con sabanas y velas, para que las figuras veneradas se hagan presentes desde el primero hasta el último día, cuando devuelvan de nuevo a la Iglesia. Como estamos en Santa María de Cahuapanas, pondremos como ejemplo para ver sus altares y sus imágenes, algunas fotos de sus fiestas más populares en el calendario católico, las del Corpus Christi⁴²¹.

⁴²⁰ Los motivos que llevan a aceptar la responsabilidad de ser mayordomo son muchos. No basta con el mero compromiso, uno sabe que hasta llegar el momento de la fiesta, se debe trabajar duro para ofrecerle a la comunidad, lo que ésta espera de ellos. Se necesitan grandes cantidades de yuca para preparar masato, gente dispuesta a colaborar con la mujer en la extracción de ésta y en su preparación; se necesitan cartuchos, buenos cazadores que accedan a salir al monte una semana antes para conseguir algo de comida para ofrecer a los invitados. Y todo ello no es sólo trabajo, también dinero. Por eso, en la mayoría de los casos, la elección de los mayordomos es algo costoso, no fácil. A la hora de decidirse muchas parejas se niegan a aceptar; por eso la elección puede llevar bastante tiempo. Finalmente, en la mayoría de los casos, la presión social hace que las parejas acepten el compromiso, aunque dicho compromiso puede verse roto a lo largo del tiempo si las familias se ven incapaces de corresponder de manera satisfactoria con el pueblo. Los profesores, profesionales de salud o aquellos con cargos dentro de la Municipalidad son, por esta misma razón, los que se ocupan principalmente de aceptar el compromiso de ser mayordomos.

⁴²¹ Siendo las fiestas del Corpus la más importantes de Santa María según la mayoría de los shawi, cabe señalar también sus fiestas patronales celebradas en honor de la Virgen María el 8 de Diciembre. Por su parte, en Pueblo Chayahuita, la Pascua es la fiesta de mayor importancia, siendo apreciada por todos los shawi del Sillay y del Cahuapanas.



Figuras 27 y 28. Altares de celebración; Corpus Christi, Santa María de Cahuapanas



Figura 29. Procesión del Corpus Christi, Santa María de Cahuapanas



Figura 30. Procesión del Corpus Christi, Santa María de Cahuapanas

Como puede apreciarse en las fotografías anteriores, mayordomos, autoridades, danzantes y gentes en general, acompañan y portan unas andas con una custodia dorada (foto 30) que ya aparecía en el inventario de esta iglesia realizado en 1916. Al lado de la custodia, una cruz de plata y otra de madera donde se recuerda la muerte y la ascensión de Jesús (figuras 27 y 28). Todas estas figuras pertenecen a la iglesia de Santa María desde hace casi un siglo. Muchas de ellas fueron de las traídas de una anterior comunidad denominada San Juan.. Habrá paseos de las imágenes en andas, pero también con ellas a pie. En este caso, son las mujeres, las esposas de los mayordomos quienes las portan. Siempre, en cualquier caso, acompañadas de músicos y danzantes (figuras 29 y 31)



Figura 31. Procesoión Corpus Crhisti, Santa María de Cahuapanas

El recorrido de la procesión irá siempre de la iglesia a la casa comunal. Quien lo desee, empero, puede preparar un pequeño altar en su casa para que las figuras hagan una parada ahí. Los dueños de la vivienda, ayudan así a los mayordomos a hacer una fiesta más participativa, y les apoyan ofreciéndoles algodón, velas, hilo, que acompañarán a las figuras hasta el amanecer. En la iglesia, la autoridad eclesiástica, se dirige a los asistentes, lee la palabra de Dios y recuerda los dones del ser cristiano. Sus palabras son acompañadas por diferentes tonos y también por los continuos bailes de los danzantes, quienes no cesan de bailar hasta que no termina la fiesta; noche y día, si así fuera necesario. En la casa comunal, previamente, se ha dispuesto un altar adornado con telas nuevas y con velas elaboradas para la ocasión por mujeres ancianas. Éstas, que deben haber pasado por un periodo de dieta para que las velas, de copal, salgan conformes y no se desmoronen al ser prendidas, son una pieza clave en toda la fiesta ⁴²². Pues es gracias a ellas que se hace la luz y los shawi no permanecen en la oscuridad durante las fiestas. En la casa comunal, entonces, con las figuras dispuestas en el

⁴²² El copal es la resina de los árboles de la familia *Burseracear*. Con el fuego, se convierte en una masa negra compacta, aglutinante, que se usa además de para hacer velas, como brea, para fortalecer los bordes de las canoas, taponar para que no les entre agua, etc.

altar, la gente ocupa sus lugares siempre diferenciados por géneros, es decir, mujeres a un lado, hombres a otro. Es la hora de tomar. Enormes cantidades de masato se amontonan en uno de los extremos de la casa. Las mujeres de los mayordomos, acompañadas por sus cuñadas y sus hijas solteras, comienzan el convite. Aunque en esta ocasión, no siempre serán ellas las encargadas de entregar las mocahuas, sino sus esposos. Es decir, ellas se las entregan a sus esposos, y éstos, las van sirviendo a los invitados que esperan sentados el ofrecimiento.



Figura 32. Hombres reciben masato para su invitación, Corpus Christi, Santa María de Cahuapanas.

Un ir y venir de mocahuas llena la mayoría del tiempo festivo. Tan sólo la música y los bailes de los danzantes interrumpen lo que es una continua *tomadera*. Cada fiesta y cada momento tiene sus tonos y bailes. Y para cada tono, hay su propio instrumento. Está la flauta, el pífano, el tambor y la quena. Con ellos se acompañan las danzas de unos danzantes que llevan empero su propio sonido, el que hacen las denominadas *shacapas* (hoy, semillas (*Pariana spp.*), antiguamente, carapas de churos o huesos de animales (García 1994(IV):191) que atan en sus piernas, por debajo de las rodilla; con ellas van marcando el ritmo de sus propios pasos. La indumentaria de los danzantes, se completa con

una corona de plumas, adornos de pretinas en los brazos y cruzados en ocasiones sobre sus pechos, sus rostros pintados y una pluma en la mano con la que marcan sus pasos y el ritmo de sus bailes (ver figura 33). Para los danzantes, las *shacapas* y sus propios silbidos, son las marcas, como decimos, de su ritmo. Y, en muchos casos, incluso, son independientes de los mismos sonidos de los músicos. Hay que hacer notar, además, que en cada fiesta se combinan dos grupos de músicos. Por un lado, se sitúan la quena y el bombo (o tambor), por otro, la flauta, el pífano y el tamborcito (figura 34). Cada conjunto toca sus tonos. Unos van acompañando a las imágenes (la quena y el tambor o bombo); otros, al pueblo. Todo resulta un cúmulo de sonidos, aunque perfectamente y de manera algo sorpresiva también, acordes unos con otros. Como si todo formara parte de un único tono aún disonante en sí⁴²³.



Figura 33. Danzantes shawi, Santa María Cahuapanas



Figura 34. Músicos shawi con flauta y tamborcito

⁴²³ Soy consciente de que los instrumentos, tonos y danzas shawi son merecedores de un estudio en profundidad. Pero al que no podemos dedicarnos aquí. Durante el trabajo de campo recogí bastante información al respecto, así como diferentes registros grabados que nos ayudarían a hacer un trabajo sobre la música shawi. Debo decir que este tema es también el que ocupa en la actualidad a la hermana Maria Dolores García para sumar un volumen más a su ya extensa obra.

Pero en las fiestas shawi, no sólo bailan los danzantes. Mejor dicho, los danzantes, danzan; el resto del mundo, baila. Baila todo el mundo, aunque en Santa María y en esta fiesta concreta del Corpus, predomina, más que el baile tradicional shawi, aquel al que se le domina “baile de pandillas” o “pandilleo”. El baile de pandilla consiste en desplazarse, casi trotando, y abrazados hombre y mujer por la espalda (ver figura 35). Al baile de pandilla le acompaña su propio tono, como cualquier otro, todo dado, por lo general, por unos músicos que se mezclan entre los “bailantes” con tambores y flautas (ver figura 36) .

Figura 35. Baile de Pandillas, Corpus Christi, Santa María de Cahuapanas



Figura 36. Danza tradicional shawi, Pascua, Pueblo Chayahuita



En el baile tradicional shawi, por su parte, las mujeres danzan girando sobre sí mismas y siguiendo la línea de un círculo . En torno a ellas se sitúan los músicos, quienes caminan hacia adelante y hacia atrás pero siempre en línea con el círculo de las mujeres (ver figuras 21 y 36). Ver un baile shawi es algo especialmente intenso, pues los movimientos de las mujeres son tan marcados - al tiempo que sutiles - que avanzan hacia una calidad de intensidad cada vez mayor, pero perfectamente acordes con los tonos de los músicos. Esta descripción suena, ciertamente, a algo demasiado metafórico. Pero me resulta especialmente difícil hablar de las danzas shawi sin poder mostrar los movimientos y sin escuchar el ritmo de la música, aunque creo que, estas danzas, son un elemento esencial no sólo en sí mismas, sino por lo que nos pueden decir acerca de la concepción del cuerpo y también de la persona shawi. Pues, las danzas shawi, nos muestran a una persona con movimientos afines a la animalidad; nos ofrecen imágenes perfectas de una combinación de naturalezas, como creemos que es en sí mismo el shawi, ese *piyapi* que sus propios movimientos - de los que los bailes y danzas serían, quizás, sólo un ejemplo - no deja de estar en contacto con el mundo de los *hua'yan*.

Al hilo de esta reflexión, aparece el “sexto” elemento de esa lista que enunciamos al comenzar esta sección como elementos recurrentes de las fiestas religiosas shawi. Se trata de aquello que pone el colofón a todas ellas: la presencia siempre de los amana. En efecto, los amana, hacen su aparición en cada una de las fiestas cristianas celebradas en el territorio shawi. Son el colofón de unos días destinados a la exaltación del cristianismo indígena. Con apariencia de hombre y mujer, con ropas roídas o con sus cuerpos de pura hojarasca, esta pareja de dos se presentan en las comunidades saliendo de los puros montes. Llevan en sus manos *ishangas* con las que persiguen y golpean a las gentes, quienes les evitan al mismo tiempo que les guasean y les molestan para provocar su marcha. Los amana, cargan sobre sus espaldas a las gentes haciendo ademán de llevárselas, pero las gentes buscan burlarlos y escapar de ellos. Este momento es, sin duda, el momento más distendido de toda la fiesta. La gente corretea huyendo de los seres del monte; los hombres simulan echarlos. Los amana no hablan, simplemente, se dirigen a las gentes mostrando sus rostros, con sus miembros pronunciados y visibles. La fiesta no termina hasta que no se logra expulsarlos.



Figura 37. Representación de amana en Santa María de Cahuapanas.

Con la presencia de los amana, como ya hemos dicho en varias ocasiones, los shawi rememoran la salida de Mashi y de Asa del entorno de los seres humanos. O lo que es lo mismo, por si situamos la existencia de estos seres más allá de Pueblo Chayahuita, rememoran la consolidación de los antiguos como seres humanos, su conversión a gente y a cristianos. La celebración de las fiestas cristianas es un alegato a esa victoria. Y el hecho del que el nombramiento de los nuevos mayordomos se haga antes de que lleguen los *tanán hua'yan*, es una manera de seguir garantizando la supremacía de los cristianos sobre éstos, sobre los amana. Sin embargo, los amana, siguen irrumpiendo cada año en el ritmo sosegado y constante de las fiestas, siguen perturbando la vida de las gentes transgrediendo sus tiempos y sus espacios. Pues, los amana, no respetan las normas de comportamiento de los seres

humanos. Sus cuerpos son otros, sus rostros dispares. La exhibición de sus miembros indica que tampoco guardan respeto por las relaciones matrimoniales, y los adornos de sus cuerpos, que no forman parte del mundo de los humanos. Está claro, estas fiestas, las fiestas de los cristianos, no son las fiestas de los amana. Pero ¿cuáles son, entonces? ¿Tienen, acaso, los amana, los *hua'yan*, sus propias fiestas?⁴²⁴

Toquën Tahüeri... “y los amana nos enseñaron a pasar Carnaval”

Cuentan los shawi que, antiguamente, un hombre viejo llamado Huampi les enseñó a pasar Carnaval (*Toquën*). Un día, un hombre que salió a buscar mitayo, escuchó en las profundidades del monte el sonido de bombos y de gentes riendo. Quiso acercarse para ver qué sucedía, y al hacerlo, vio a un viejo que tocaba un bombo; un bombo que era, en realidad, un mono perezoso. El viejo Huampi hizo llamar al hombre para que él también pasara la fiesta. Le enseñó a tocar el bombo y la yupana⁴²⁵, y cuando ya estaba convirtiéndose en amana, volvió donde los hombres para enseñarles cómo pasar la fiesta de Carnaval. Hasta hoy, los amana, en el mes de Febrero (*Toquën Yoqui*) siguen celebrando su fiesta de Carnaval, por eso, los shawi, evitan salir al monte en estas fechas, pues si los amana los ven, pueden querer llevárselos para hacerles pasar la fiesta convirtiéndolos en uno de ellos. Sí van al monte, empero, un par de semanas antes para buscar mitayo y celebrar Carnaval. *Su* Carnaval que les enseñaron los sacharunas; esa fiesta que no necesita ni de imágenes, ni de iglesia, sino tan sólo de un bombo, una yupana, un árbol de pijuayo (*Bactris gasipaes*), barro y achiote⁴²⁶.

En efecto, en contraposición con las fiestas cristianas donde tanto el desarrollo de las mismas, como los tonos y los espacios en los que se desarrollan son herencias de la generosidad del Dios cristiano y de Cunpanama', el Carnaval, se presenta como una fiesta procedente de los seres del monte, cuyo espacio natural de celebración se sitúa en ese espacio que se le atribuye a los *hua'yan*,

⁴²⁴ Hay un elemento más en la fiesta del Corpus, tal y como se desarrolla en Santa María de Cahuapanas, que merece la pena mencionar aquí, aunque si no lo hago es porque trataré de él, expresamente, en el capítulo siguiente. Me refiero a la presencia constante, durante todos los días de celebración, de los que son llamados *shanshos*. Estos seres proceden del mundo de Ucu y representan a los muertos de la tierra; muertos cuya sangre ha penetrado en el mundo de abajo donde son convertidos en hombres. Al salir a la tierra de los vivos empero lo hacen en forma de ave, de *shansho* (*Opisthocomus hoazim*), una de las aves más pestilente de la selva.

⁴²⁵ Antara, flauta de Pan de tamaño mediano. En idioma shawi, *sëno*.

⁴²⁶ Cabe decir, con respecto al pijuayo y también al barro, que el mes de Febrero es el mes en el que comienzan las lluvias, cuando los animales empiezan a engordar y el pijuayo se encuentra maduro. Con respecto al achiote, hacer notar, simplemente, que se trata de un elemento significativo dentro de la cultura shawi por su utilización para la decoración de sus cuerpos pero también, como vimos en páginas anteriores, por su relación con las mujeres loros de las que nació la primera sociedad shawi en los primeros tiempos. La yupuna, como instrumento musical, sería el elemento quizás, que más necesitara fijar nuestra atención. Pues la música, la danza y los instrumentos musicales shawi ocupan realmente un lugar importante no sólo en sus fiestas sino en su vida en general. Un análisis detallado de esto sería necesario, aunque rebasa por mucho el cometido de esta tesis. Quedémonos simplemente con la diferencia que se marca también en el uso de instrumentos que tocan los *piyapi* y los que tocan los *tanán hua'yan* en sus propias fiestas, así como las danzas y los bailes.

el *tanán* o monte. Podemos decir, entonces, que la celebración por parte de los shawi del Carnaval es resultado de una intromisión de éstos en el ámbito de los *tanán hua'yan*, de ahí, de hecho, la forma de celebración en que se lleva a cabo. Vamos a verlo.

En la zona del Sillay, en la actualidad, la fiesta de Carnaval más popular es la de Puerto Libre. Es cierto que esta fiesta se celebra en muchos otros lugares, pero por alguna razón, parece que en esta pequeña comunidad es donde se pueden escuchar los mejores y más auténticos tonos que los antiguos aprendieron de los amana; también aquí, dicen, es donde sus vivientes “mejor representan” el Carnaval.

Puerto Libre, comunidad de no más de veinte padres de familia, surgió a fines de los años '80 debido al desplazamiento de ciertas familias procedentes de Pueblo Chayahuita. Conflictos familiares, escasez de alimentos y la calidad del terreno, están detrás de las razones que llevaron a marcharse, a concebirse a quienes ya de por sí vivían en condiciones de vivientes, como una comunidad en sí misma independiente. Es más, existe la convicción por parte de algunos shawi de que, Puerto Libre, fue resultado de una serie de conflictos familiares en los que se vio involucrado el antropólogo Aldo Fuentes, por entonces, afincado en Pueblo Chayahuita. Las familias que componen esta comunidad, de hecho, se sienten parientes de él. Uno de sus hijos, vive y desempeña su labor de profesor allí, con un gran grado de influencia y autoridad en la comunidad.

Las relaciones de Pueblo Chayahuita y Puerto Libre, siempre son tensas. Puedo recordar a voz de pronto más de un encontronazo entre sus autoridades por cuestiones de límites de tierras y problemas con los madereros. Por eso, siendo así - y nos consta que lo es - el hecho de que los shawi, incluidos los de Pueblo Chayahuita, consideren que Puerto Libre es un emblema en la celebración de las fiestas que definen por esencia a los seres no humanos del ámbito shawi, es algo realmente significativo. Como si se viera en los habitantes desligados de Puerto Libre a esos amana expulsados en su día por sus prácticas predatoras contra los *piyapi*. Prácticas como la brujería, que estarían, para muchos, detrás de las mismas causas que dieron pie a la formación de esta comunidad⁴²⁷.

Sea como fuere, el desarrollo mismo de la fiesta pone en evidencia que nos encontramos ante un evento totalmente distinto al que contamos de Santa María; no sólo porque no tiene ninguna carga católica, si se quiere, sino porque aquí, sus protagonistas, no son realmente los *piyapi* sino, en todo su esplendor, los *hua'yan*, es decir, esos amana, como Asa o Mashí, que no es que vuelvan a la comunidad, como ocurría en el Corpus y ocurre en Pascua o Navidad; no vienen, están. Son los

⁴²⁷ A ese respecto, el mismo Aldo Fuentes cuenta en su libro *Porque las piedras no mueren*, cómo se vio involucrado en un tema de brujería que le llevaría a ser visto como partidario de una parte y no de otra (1988:158). Lo que le ha acarreado, como él mismo reconoce fuera de las páginas de su libro ya, no pocos problemas hasta la actualidad. Puerto Libre fue su refugio. Como lo fue de quienes decidieron no volver más a Pueblo Chayahuita por considerarles, entre otras cosas, practicantes del mal. Pues bien, resulta que estos son quienes mejor saben pasar la fiesta de Carnaval.

protagonistas principales de cuanto sucede aquí. Pero ¿qué ocurre durante los días de Carnaval? Normalmente, la fiesta de Carnaval, también cuenta con sus mayordomos, denominados aquí “fiesteros”. Ellos son los que salen a buscar mitayo un par de semanas antes, sus esposas preparan mocahuas, tinajas y masato, buscan a los músicos y cortan un árbol de pijuayo para ponerlo frente a sus casas. Son las denominadas *humishas* (también umsha o yunsa), pijuayos que se vuelven a levantar recogiendo sus palmas de manera trenzada y que se decoran y engalanan con regalos; desde baldes de plástico, hasta ollas, panes, plátanos, chucherías para niños, hilos, camisetas, etc., (ver figura 38). El secreto de estas *humishas* - comunes en muchas partes del Perú, por cierto - es bailar en torno a ellas, y al finalizar la fiesta tumbarlas de manera que la gente pueda conseguir lo que sobre ellas cuelga. Pero antes de eso, el Carnaval, consiste, básicamente, en ir de una casa a otra, sacando a los miembros de ésta, ensuciándoles con barro y achiote y simulando peleas entre ellos. Todo, acompañado de diversos tonos tocados con yupana y bombo que llevan el nombre, todos y cada uno de ellos, de animales. Así, por ejemplo, cuando se está “parando la *humisha*” - así se llama a la acción de levantarla - se toca el “tono de la carachupa⁴²⁸” y cuando se camina de una casa a otra, para levantar la *humisha* de otro de los fiesteros, se toca “el tono del paucar”. Porque el paucar, cuando va de un lado al otro buscando comida, canta así, como suena este tono⁴²⁹. Los troncos de las *humishas* se pintan con tierra amarilla, colorada y blanca. Cuando están todas paradas, entonces, comienza la fiesta en sí. El yupanero comienza a tocar el “tono de la tierra colorada”. Todo el mundo, hombres y mujeres, se ensucian entonces sus manos con tierra colorada, con barro y achiote y comienzan a mancharse unos a otros. Pasan así por todas las *humishas*. Y al finalizar, se toca un nuevo tono, el “tono del yanapuma”. Después de bañarse, al anochecer, comienzan los “tonos de noche”: el tono del murciélago, de la lechuza, del musmuqui o de la chosna, que como pasa toda la noche sin dormir, así hace que la gente aguante hasta la madrugada. Se toca el tono del sapo, el tono del majás como a las diez de la noche, el de la huangana después; el del montete, para que amanezcan bailando, porque el montete, como se sabe, no duerme en la noche. Bien entrada la madrugada, como a las cuatro, le toca el turno a las aves, al pinsha, al pájaro cholón, el tono torcaza, y aquel tono del ayaimama que ya mencionábamos y que recuerda que los shawi son huérfanos porque los antiguos se murieron comiendo guabas. Así pasan los fiesteros, los tres días de Carnaval, recordando los tonos de los animales cuando eran gentes, y pintando sus cuerpos con barro, tierra amarilla y colorada, y achiote. Todo el mundo está pintado. Todo el mundo corre, baila y ríe en torno a las *humishas*. Finalmente, antes de proceder a cortarlas, se toca el último tono de carnaval, el tono

⁴²⁸ Carachupa, *Didelphis marsupialis*.

⁴²⁹ Una de las características del paucar (*Cacicus cela*) es su capacidad para “imitar” sonidos y su ruidoso desplazamiento. Por aquí iría el sentido dado al tono del paucar, a su ruidoso caminar.

del tigre y el oso hormiguero. Con este tono, hombres y mujeres pelean entre ellos. Se tiran al suelo, se ponen uno encima del otro; después, el otro encima del primero. Y así todo el tono, hasta que el vencido termina permaneciendo sentado en el suelo. Finalizado el juego del tigre y el oso, las mujeres se acercan a la humisha portando achiote. Con esto se pintan todos, también con la tierra amarilla. Entonces, normalmente el yupanero, es decir, el que ha estado tocando la yupana, que pueden ser varios también, da el primer hachazo a la humisha. Cuando ésta cae, todo el mundo se precipita a recoger los regalos. Después de esto, se vuelve a tomar masato y se da por finalizada la fiesta hasta el año siguiente.



Figura 38. Levantamiento de *humisha*, Palmiche.

Diría, que entre todos los tonos y todos los juegos del Carnaval, el más popular e importante es el del tigre (*ni'ni*) y el oso hormiguero (*shicu*). Estos dos animales tienen una gran presencia en la

mitología shawi, también en el mundo de los icaros y de la medicina natural. Como la tiene para muchos otros grupos amazónicos. Para los shawi, ambos, son considerados peligrosos para las personas, y existe la convicción de que si los encuentras te pueden llevar para siempre. De ahí que al nacer los niños se les icare para que si sus padres salen al monte y se encuentran con ellos, no les *cutipen*, es decir, no les dañen su alma. Dicen los shawi, que el oso hormiguero y el tigre, son los guardianes de los caminos por los que antiguamente caminaba Cunpanama'. El oso hormiguero es el guardián del camino que lleva a las cabeceras de los cerros, allí llegó buscándolo, y el tigre, que también fue a su encuentro, permanece empero como guardián de los caminos que van a los grandes ríos, como el Ucayali, el Huallaga o el Amazonas. Al camino del oso hormiguero le conocen también como el "camino de los muertos", pues es el que recorren las almas antes de entrar al cielo; el del tigre, es el "camino hacia las *tahuampas* y los agujajes", los caminos que siguió, por cierto, Asa. Ni el tigre ni el oso hormiguero encontraron nunca a Cunpanama' por sus caminos. Por eso "regresaron" y, en esto, se encontraron ellos mismos. Pelearon. Y hasta hoy, lo siguen haciendo. Por eso, en la noche, en el cielo, vemos al oso hormiguero que está echado encima del tigre, como a las siete u ocho de la noche, porque en la pelea, ha vencido el oso hormiguero al tigre. Pero a las 12 de la noche, vemos que el que está encima del oso hormiguero, es el tigre, porque a esa hora le ha ganado al oso hormiguero, el tigre (García 1999(VII):131)⁴³⁰.

Esta misma pelea es la que se reproduce en la fiesta del Carnaval. De manera que los que caminan por el camino hacia los cerros, pelean contra los que lo hacen por los caminos que siguen hacia los ríos⁴³¹. Pero ¿quiénes caminaron por estos caminos? Las narraciones shawi en las que aparecen como protagonistas tanto el oso hormiguero como el tigre que se enfrenta a él, pueden entenderse bajo la perspectiva de los desplazamientos que los antiguos llevaron a cabo hasta asentarse en los lugares por donde hoy se encuentran los actuales shawi. Así, los caminos del oso hormiguero cubrirían, en realidad, los trayectos de quienes caminaron por los cerros y sus laderas, como, por ejemplo, los shawi de Pueblo Chayahuita, y los del tigre, los trayectos de quienes siguieron el curso de los ríos, como los llamados paranapuras, pero también los awajun y los shiwilu, ¿no?. Quiere eso decir entonces, que de alguna manera la pelea entre el oso hormiguero y el tigre representa no sólo una

⁴³⁰ La lucha entre el oso hormiguero y el tigre o jaguar, es un elemento presente en muchas mitologías amerindias (Lévi-Strauss 1964:192). A ambos animales se les estima por su gran fuerza y valía, y se les compara por su condición de predadores. Además, jaguar y oso hormiguero, son habituales también en la representación de determinadas constelaciones, la vía láctea, la osa mayor o menor, etc. Como puede verse, para los shawi, ninguno gana la lucha al otro; ambos están arriba y abajo por igual tiempo. Aunque los lugares por donde andan, como se ve en el texto que sigue, sean diferentes. La lucha entre el oso hormiguero y el tigre, en este caso, teniendo en cuenta además esa posible identificación de los shiwilu con uno de los animales (el oso hormiguero), sería meritorio, sin duda, de un análisis más extenso. Pero al que no me dedicaré en este espacio.

⁴³¹ No perdamos de vista, entonces, que las fiestas de Carnaval, las fiestas de los *hua'yan*, se caracterizan - y se contraponen por eso a las fiestas de los *piyapi* - en que el centro de atención está puesto en la misma predación, consistente ésta, en sacar de las casas a las gentes y llevárselas. Se trata, de un rapto en toda regla.

lucha entre espacios diferentes - cerros frente a ríos - sino también una lucha entre las gentes que ocupan dichos espacios. Esto es: los shawi de un lado, y los *quëma'* de otro. Pero no olvidemos un detalle importante. Porque ninguno de los dos animales, ni el oso hormiguero ni el tigre, ganan la lucha. En ocasiones, uno está arriba, pero luego, el mismo, queda debajo del primero. Al día siguiente, vuelta a empezar, y así, entendemos, hasta que el cielo vuelva a cubrirse de agua como en el principio de los tiempos. ¿Cómo interpretar esto en términos de shawi frente a *quëma'*?

Como ya se dijo en páginas anteriores, con el término *quëma'*, los shawi, designan a las poblaciones indígenas vecinas, por ejemplo, a los shiwilu (*shiwilu quëma'*), o a los awajun, a quienes, como vimos, se refieren exagerando o marcando la pronunciación de la misma palabra: *quë'ma'*. Siguiendo esta línea de reflexión, shiwilu y awajun, ambos como *quëma'*, en cualquier caso, estarían dentro del conjunto de quienes siguieron los caminos del tigre, es decir, el camino de los ríos y los aguajales. Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre uno y otro: los shiwilu se encuentran en una zona de interior rodeada de grandes cochas y áreas de aguajes. De hecho, de ahí podría venir su propio calificativo, como ya se adelantó en una nota a pie de página (nota 116) que debe ser recordada aquí de nuevo. La palabra shiwilu, según Tessmann, se decía ahí, deriva de la palabra shawi *xibiró*. Y al no usar el idioma shawi la /x/ y /b/, efectivamente, se podría suponer que *xibiró* y *shiwilu*, para un shawi, al menos fonéticamente son casi coincidentes. Sin embargo, ni *xibiró* ni *shiwilu*, son términos con significado para un shawi, es decir, no están dentro de su vocabulario; no significan nada. De modo que sólo un juego de aproximación a otros términos nos permitiría encontrar algún sentido a esa coincidencia que Tessmann marcó al calificar el nombre de los jeberos como derivado de un término shawi. Por ejemplo, los shawi llaman *shihui* a una especie de oso hormiguero que abunda en las zonas de interior de los bosques, como son las tierras de los shiwilu. El parecido con el término shiwilu parecería razonable. Más parecido al ofrecido por Tessmann es *shipiro'*(*shibiro'*), que significa barro, tierra mojada; lugar de aguajales (*shipi*, aguaje), características todas ellas que describen el territorio de sus vecinos. Es decir, que dentro del mundo de los parecidos razonables, podría afirmarse que la manera en que los shawi se refieren a sus vecinos, responde a las características del entorno por el que los sitúan, donde vive además ese oso hormiguero al que llaman *shihui*. En definitiva, un ser procedente de los cerros pero que vive empero alejado de ellos.

No es cometido de esta tesis discutir la acepción de shiwilu. Entre otras cosas, porque incluso para los trabajos centrados en ello, éste, es aún un punto sin resolver (Julou 2006:9). Sin embargo, reconozco que me tienta el adentrarme en las narraciones de formación de este pueblo, pues con ello veríamos, en efecto, la importancia que los cerros y los ríos tienen también para los shiwilu. Es más,

descubriríamos cómo también el tigre se pone del lado opuesto de todo lo que los shiwilu representan en sí mismo; cómo se pone del lado de todo aquello, que bajo el calificativo de “predación”, destinan a huambisas, shapras o candoshi.

Una pequeña estancia en la comunidad de Jeberos, me dio en el año 2008, la oportunidad de trabajar durante tres días con Meneleo Cariajano, un shiwilu informante habitual de antropólogos y lingüistas, por ser de los pocos que hoy, siguen recordando la historia de su pueblo y hablando su idioma. Las historias que de él escuché están en su mayoría recogidas por Julou en su tesis. Sin embargo, tratándose mi visita de una investigación específica sobre el territorio shiwilu, nuestra conversación derivó con frecuencia a hablar sobre espacios, sobre el entorno ocupado por los shiwilu a lo largo de la historia. Fue así como Meneleo me habló de la trayectoria de su pueblo hasta la actual Jeberos y de sus antecedentes jíbaros. En efecto, en nuestro encuentro, hablamos de los shawala, esos antiguos que llegaron antes del tiempo de la viruela y cuyo *Hu'an* mandó matar a un español llamado Diego Calvo. Después de eso, llegaron los “apellidos”, y a los shawala se les unieron los shiwilu. Por eso, nos cuenta Meneleo, Jeberos está dividido en dos barrios, en el barrio alto y el barrio bajo, porque uno lo ocuparon los shawala, los que venían de los cerros, y otros, los shiwilu⁴³².

Como señala Julou (2006:387), el uso de los términos shawala y shiwilu puede responder al paso en español de la palabra “Jivaro” a “Jebero”, un paso empero no sólo nominal sino que lleva implícito algo mucho más importante: la ruptura con las formas y el tiempo de los ancestros. Nos dice Julou: “Jivaro dans des temps anciens, la population du village est subitement devenue jebero, passant ainsi d’un seul coup d’une indianité sauvage à une indianité honnête”⁴³³. Por la narración de Meneleo, no cabe duda de que esta “indianidad civilizada” - la que da apellidos a los shiwilu separándolos así de quienes no los tienen - se debe a la llegada de los españoles, algo que les confiere además, una nueva condición, la de *muzak*, es decir, “gentes” y “cristianos” (Julou 2006:131). Algo así como *piyapi* para los shawi. También, así como los shawi se diferencian de los *hua'yan*, los *muzak* lo hacen de los *huazan*, que serían entonces, de alguna manera, los ancestros shiwilu. Tanto en un caso como en otro, las “gentes” se consolidan como tal teniendo como referente los cerros. Los shiwilu, procedentes también de ahí - la historia empezó en Moyobamba, nos decía Julou - llegan a acoplarse en el interior de unas tierras rodeadas empero por las aguas del río Aypena y los aguajales que quedan en torno a éste. Separados aún, sin embargo, de las aguas de los grandes ríos, ocupadas entre otros por los Jíbaros y los Cocama.

⁴³² Todos estos aspectos están recogidos y analizados por Julou en su tesis. No es nuestra intención ir más allá de lo que él mismo dice al respecto.

⁴³³ Julou 2006:387

En el capítulo 2 ya hablamos sobre las relaciones entre todos estos grupos. De las relaciones tempranas entre cocama y shiwilu pero, sobre todo, que es lo que más nos interesa, entre estos últimos y los shawi. Sus actitudes actuales nos confirman, que de alguna manera, además, ambos se sienten en una oposición frontal frente a los jíbaros, a quienes califican con un término más que similar: *kengma*, en shiwilu, *quë'ma'*, en shawi. Fonéticamente, casi idénticos. El hecho de ver en los shiwilu a indios cristianos, lleva a los shawi a no distanciarse tanto de ellos. También, en el caso contrario, ocurre lo mismo. Cuando le pregunté a Meneleo por cómo denominan a los shawi, fue éste y no otro el término usado. Sin embargo, para referirse a los huambisas, a los shapras o a los candoshi, derivó directamente al término *këngma*, calificándolos con ello simplemente de indígenas. Sabemos que los shawi, para los shiwilu ocupan, no obstante, un lugar más cercano a lo “salvaje” a que lo civilizado. Consienten una convivencia conjunto pero les acusan de usar constantemente la brujería contra ellos. Les une la procedencia, les distanciaron las sendas y les separan las metas. No ocurre así con los jíbaros, a todas luces los representantes mayores de esa predación, que tanto shawi como shiwilu dejaron atrás al descender de los cerros. Aunque unos se quedaran más cerca de las montañas que los otros.

Otro elemento esencial para postular una distancia mayor con los jíbaros que con los shiwilu, es el propio idioma. Y, por supuesto, para empezar, también las fiestas. Los shiwilu son cristianos, celebran las mismas fiestas que los shawi, aunque entienden estos últimos que “de manera diferente”, algo más como los mestizos. Por su parte, los awajun, son evangélicos, por lo que sus fiestas son radicalmente otras. Y, con el idioma pasa algo también parecido. Aunque dicen no entenderse con los shiwilu, los shawi aceptan cierto parecido entre lo que hablan. Reconocen palabras coincidentes, formas parecidas de llamar a las cosas, sin embargo, el idioma awajun no sólo lo sitúan en un extremo absolutamente ininteligible, sino también inalcanzable al entenderse incapaces de reproducir sus propios sonidos.

Por cierto, hablando de idiomas, ¿de qué manera hablan los *tanán hua'yan*? En el primer capítulo, discutimos sobre si era oportuno o no diferenciar, dentro del idioma shawi, distintos dialectos. Hablamos sobre si ello supondría en sí mismo la identificación de grupos culturalmente distintos o si, por el contrario, sólo podría hablarse de matices fonéticos, de mínimas particularidades según la procedencia de los hablantes, pero que en ningún caso constituían diferencias esenciales como para hablar de grupos culturalmente distintos. Pues bien, no se trata de volver aquí otra vez a esta cuestión. Lo que buscamos, es algo en ella que nos indique que ese idioma, el *canponan*, les define también, o sobre todo, como *piyapi*. Por tanto, que les desmarca, una vez más, de los *hua'yan*, si es que así lo fuera. Pues bien, esto no nos va a resultar tan difícil verlo. En primer lugar, porque la

misma palabra usada para llamar a su idioma, *canponan*, va incluida en la expresión que les aún como personas, *canpo piyapi*. *Canponan*, es “de nosotros”, de nosotros los *piyapirosas*. Por eso no podría referirse a los *hua'yan* al menos como conjunto. Los *tanán hua'yan* no hablan *canponan*, no hablan el idioma de los *piyapi*, ¿pero lo entienden?

Las referencias que nos hablan del idioma de los *amana*, por ejemplo, son bastante particulares. Sin ir más lejos y por tenerlo reciente, de *Huampi*, ese hombre viejo con ropa roída, cara manchada, al que le acompaña una mujer con su pelo lleno de piojos, se nos dice que no conversa en español (García 1997(V):295). Porque el idioma de *Huampi*, en verdad, son sus “tonos”; son todos esos tonos que les enseñó a los hombres para pasar carnaval. *Huampi* habla como el *musmuqui*, como la *chosna*, como el *paucar*. Y cuando *icaraba*, dicen los *shawi*, lo hacía con su “pensamiento”. Con su pensamiento hacía llamar al oso hormiguero, a la *sachavaca*, al *majás*, y luego, con su fuerza, “soplaba”; ese era su *icaro* de *Huampi*, su soplo de animales (García 1997(V):304). *Huampi*, dicen los *shawi*, aprendió sus *icaros* de *Maparia'hua*, un niño sabio que vive por un cerro llamado *Uncui*, cerca de *Hunguyacu*. Por eso, cuando los niños son pequeños, cuando aún maman de sus madres, los médicos los *icaran* como *Huampi*, para que engorden y no enfermen. Ahí, llaman al bebé *maparia'hua*, como enseñó *Huampi*, pero sólo esos médicos pueden hacerlo. Pues esta palabra es una palabra prohibida, dueña sólo del lenguaje de *Huampi* (García 1997(V):348)⁴³⁴.

Llama la atención que cuando los *shawi* son preguntados por el idioma de los seres del monte, siempre digan que no hablan castellano o español pero, casi nunca, que hablan *canponan*, como ellos. Como si se les entendiera un lenguaje extraño, quizás, tal vez, un silencio idiomático que se vuelve comunicable sólo en los sueños. Pues este es el momento y lugar en el que se descubren esos *icaros* que parecen ser el verdadero cauce de comunicación, el verdadero lenguaje de los seres no humanos. Los *icaros*, en este sentido, no serían sino traducciones de un lenguaje, en verdad desconocido, que por supuesto no está al alcance de cualquiera. De ahí, tal vez, como dicen los *shawi*, la necesidad de saber soñar, de entender lo que se nos dice en los sueños para saber qué es lo que esos seres del monte, como el *amana* que se nos apareció en Santa María, quieren de nosotros. No en vano, *icarar* (*pënoitërin*) consiste, básicamente, en soplar con humo de tabaco (*pëmatërin*) y chupar (*pi'shirin*). Algo, insisto, en manos sólo de los médicos o *pënotön*.

⁴³⁴ Según la tradición *shawi*, *Maparia'hua*, es un niño que vive en el monte debajo de una piedra grande llamada *Cari*, piedra del cerro que brilla (García 1997(V):323). *Maparia'hua* enseñó a *Huampi* sus *icaros*, y estos son los que los *shawi* dedican hasta hoy a los bebés para que no enfermen y crezcan sanos. Con esta palabra se conocen a los bebés recién nacidos, en todo su proceso inicial de *icaro*. Y si se dice que *maparia'hua* es una palabra en verdad innombrable, es porque es usada sólo por quienes conocen los *icaros*; quienes no los conocen, se refieren al bebé con las palabras *hua'hua* o *hua'huasha*.

Podría decirse entonces, que de alguna manera, el idioma, el lenguaje de los *hua'yan* son los icaros. También, por tanto, que los *hua'yan* son, al menos en su mayoría, *pënotön*. Es decir, fuman tabaco, toman aguardiente, “hablan” o se comunican con las madres de la naturaleza y de ellas obtienen su condición. Y a este respecto, hay que decir que los *hua'yan*, a diferencia de los *piyapi*, no cuentan sólo con la virtud del don - del bien, digamos - sino, también y sobre todo, con el de la predación - la conversión, la destrucción, el rapto, la muerte... De ahí, que el *pënotön piyapi* sólo sepa, dicen ellos, hacer el bien. O, al menos, eso es lo que debería hacer si fuera en verdad un *pënotön shawi* y *piyapi*. Lo que en última instancia, quiere decir que finalmente uno “se hace” *piyapi*.

En páginas anteriores, al hablar sobre la caza y también al tratar las actividades de la mujer shawi, ya citamos que los shawi se preparan para desempeñar sus funciones dentro de su grupo familiar como hombre y mujer (ver capítulo 3). Del lado masculino, están los rituales que conducen a la presentación del joven cazador al entorno de las madres de los animales, todos ellos, dentro del espacio natural del linaje de la mujer. Y, en el caso de la mujer, está el ritual de su primera menstruación, con el que se trata de mostrar su condición como ser humano antes quienes van a recibir de ella el elemento más simbólico de la sociabilidad shawi, el masato. Como ya dijimos, en el capítulo 7, nos detendremos en el tratamiento corporal que suponen estos dos grandes momentos dentro del desarrollo de vida de un shawi. Es decir, cómo son preparados sus cuerpos para enfrentar los retos de ser *quëmapí* y *sanapi*. Pero, ¿sabemos cómo son preparados para ser *piyapi*? Es decir, el shawi, ¿nace siendo *piyapi*?

Esta es en la cuestión central a la que nos dedicaremos en el capítulo siguiente, sin embargo, quisiera adelantar aquí brevemente la que yo creo que sería la respuesta más sencilla de un shawi a una pregunta como esta. Y la respuesta sería, de entrada: sí, el bebé, desde que está en el vientre de la mujer ya es persona, ya tiene su alma. Durante el desarrollo de su vida empero se le prepara para vivir como tal, para no caer en el que sería el lado de los *tanán hua'yan*. Y, para eso, básicamente, se le *icara*, se le *sopla* y se le aconseja. Como hiciera Mashi en sus tiempos antes de ser expulsado de su hogar. El consejo hace a una persona “conforme”, con él se evita la predación, es decir, que se haga y que haga daño a los demás. ¿Significa esto, entonces, que aquello que garantiza al ser humano su estatus de “persona” es su vínculo con quienes no lo son?

El shawi se hace persona en cada uno de sus quehaceres diarios. Pues para todos está preparado y protegido. Preparado y protegido no tanto para que no deje de “ser”, sino para que no deje de mostrarse *piyapi*. Es cierto, que probablemente esto es algo que se ha conseguido porque existió un momento de conexión entre los *piyapi* y los que hoy están del lado de lo *hua'yan*. Todos son o

fueron, en realidad, “parientes”, o al menos, en potencia lo pudieron y lo pueden ser. Y, los icaros, en este sentido, se entienden como su medio de conexión. La cuestión está en lograrlos, aprenderlos, respetarlos y hacerlos respetar.

El tiempo que permanecí en la comunidad de Santa María, viví instalada en casa de un profesor shawi con su esposa, sus hijos y algunos sobrinos de éste⁴³⁵. En una vivienda contigua, vivía su suegra con un hijo soltero. Yo, compartía el espacio donde disponía mi mosquitero con unas de las hijas del profesor; soltera, estudiante de secundaria, mujer fuerte y dispuesta que ayudaba a su madre en todos los quehaceres propios de una mujer shawi. Con ella compartí grandes momentos en Santa María. Pero uno de los más particulares, quizás, fue el que vivimos las dos solas en una de las huertas de su madre. Un día, salimos temprano con la intención de ir a sacar yuca para preparar masato. Mientras trabajábamos y cultivábamos la huerta como es habitual, escuchamos un ruido que nos hizo sobresaltarnos, pero que, al menos yo, identifiqué rápidamente con la caída de la rama de un árbol. Ninguna de las dos dijimos nada en ese momento. En mi caso, porque no entendí en lo sucedido nada particular ni extraño. Mi compañera, por todo lo contrario. Sin grandes demoras, mi acompañante en la labor consideró que la jornada laboral había terminado para nosotras. Nos dirigimos a casa en sumo silencio, como casi siempre se camina, y al llegar a casa tomamos con cierta normalidad nuestros dos o tres tazones de masato. En la tarde, después del baño, mi acompañante se metió pronto en el mosquitero. Solíamos compartir ahí largas risas, pero esa noche mi compañera de mosquitero no parecía sentirse muy *conforme*. Al día siguiente, de hecho, estaba indispuesta y no salió en todo el día del mosquitero. Fue cuando supe que mi rama caída en la huerta había sido, en realidad, la señal de un amana. De ahí, la enfermedad de la hija del profesor. ¿Qué pasó?, ¿por qué enfermó ella y yo no?, ¿estaba la causa en nuestra actuación?, ¿cómo deberíamos haber hecho sabiendo que un amana estaba entre nosotros?, ¿lo podíamos saber? El hecho de que al día siguiente de nuestra visita a la huerta, mi compañera estuviera enferma y yo no, era algo, en verdad, poco relevante. Quiero decir, es poco relevante el hecho de que sólo ella enfermara, porque que yo no lo estuviera todavía no significaba más que eso, que aún no lo estaba. Lo estaría después. Porque ninguna de las dos habíamos actuado conforme deberíamos haberlo hecho ante la señal que acabábamos de recibir. ¿Qué señal? Después del baño matinal en el río, cuando nos disponíamos a tomar el primer masato de la mañana al día siguiente de lo sucedido en la huerta, el profesor me preguntó qué había pasado allí el día anterior. Yo, confieso que con algo de inquietud por la pregunta

⁴³⁵ En Santa María de Cahuapanas hay un colegio de secundaria, lo que hace que muchos jóvenes permanezcan aquí para seguir sus estudios. La comunidad cuenta con viviendas para ellos, por ejemplo, las hay para los jóvenes awajun que vienen desde sus comunidades, aunque muchos shawi, si existe la posibilidad de instalarse en casa de familiares, si éstos así lo permiten, así lo hacen. Este era un caso. El profesor cuenta con una casa grande y espaciosa. Y sus sobrinos eran bienvenidos además por sus grandes dotes como cazadores...y jugadores de fútbol.

e intentando buscar algo anormal en nuestra jornada, le hablé de ese ruido que nos hizo asustar. Pero al que no le dimos mayor importancia, dije yo, y seguimos nuestra labor. Pues ahí estaba toda la cuestión, algo tan fácil como saber escuchar. Eso, no había sido un mero ruido, eso, había sido, con toda seguridad, el paso dado por un amana. Felizmente, no permanecemos en la huerta. A cualquiera de nosotras le podía haber sucedido algo si hubiéramos topado de frente y nuestras miradas se hubieran cruzado con ese ser. Nos vinimos y nos salvamos quizás de una muerte segura, pero al llegar a casa, al haber tomado masato y no dietar, perdimos la oportunidad de saber qué quería de nosotras ese ser que se nos quiso mostrar. ¿Cómo saberlo? En sueños nos lo hubiera dicho. Pero sólo si antes nos hubiéramos preparado para soñar. Parece, además, que mi compañera, al llegar de la huerta, contó a su madre lo sucedido. Y eso fue una razón más para que el amana no sólo no se le mostrara en sueños, sino para que al día siguiente su cuerpo estuviera mal. Habíamos perdido una gran oportunidad. ¿Nos podría volver a pasar? Es decir, ¿podría volver a tener la oportunidad de saber qué quería de mí ese amana que se me mostró? Podía ser, aunque éste, seguramente, ya no. Ahora tendría que volver a esperar.

Por si alguien se lo pregunta, diré que un par de semanas después de este evento me vi obligada a abandonar la comunidad por graves problemas gastrointestinales, algo común de padecer por estos parajes. Para mis anfitriones, sin embargo, esto era la consecuencia de mi contacto con *sacharunas*, según me dijeron, pues un sacharuna debía ser ese amana que se me mostró y que tanto debía extrañar mi presencia dentro de su espacio al no haber estado nunca antes ahí. No sería ésta, recuerdo, la única vez que un sacharuna me *singureara*, aunque sí, la primera vez que un sacharuna cahuapanino recayó sobre mí; la otra vez se trató de un sacharuna del Sillay.

Esta historia pone de relevancia, en primer lugar, que los shawi enferman por encuentros indeseados con sacharunas, y, en segundo lugar, - y esto es lo que más nos importa aquí - que lo hacen porque estos encuentros se producen en sí mismos como un acto de predación. Es decir, los sacharunas no buscan provocar sólo nuestra falta de salud, sino que también y sobre todo nos buscan a nosotros. Este buscarnos, es causa de enfermedad sí, pero sobre todo, repito, un intento de rapto, de conversión, de hacerse con nosotros o de hacer que nosotros poseamos su propia condición. Y esto es predación.

Los amana adquieren el estatus de sacharunas cuando provocan algún tipo de malestar. Pero cuando no es así, lo que quieren es poder convertirse en compañeros nuestros, en aliados, en acompañantes en nuestras estancias en huertas o en salidas al monte o a cazar. En este caso, el amana es un *ca'tanan'trusa*, como ya dijimos, algo así como una parte *hua'yan* de un *piyapi*. ¿En qué consiste esta parte *hua'yan* del *piyapi*? En una protección. Es la garantía del *piyapi* para librarse de

esos mismos *hua'yan* que entrarían dentro del estatus de sacharunas, es decir, de seres que afectan (negativamente) con su presencia el devenir de los seres humanos. ¿Y por qué?, ¿quienes son en realidad estos *tanán hua'yan* que deciden hacer el bien? Pues, en la mayoría de los casos, familiares cercanos, padres, madres, abuelos, a los que en vida se les consideró algún tipo de actitud especial en relación con el mundo de la naturaleza, es decir, que eran curanderos, conocían icaros, plantas medicinales, etc. El alma de éstos, una de las almas de éstos, deberíamos decir, se queda vagando en el mundo. Y ésta, es la que se muestra a sus hijos, sobrinos o nietos. Ellos son sus *ca'tanan'trusa*, sus personas en el monte. Técnicamente, entonces, no serían *hua'yan*, de hecho. La simple manera de nombrarlos lo especifica. Pero tampoco son, claro está, *piyapi*. Son parte de uno mismo (*ca*, primera persona del singular) fuera de sí, en el espacio de los *hua'yan*, el monte o *tanán*⁴³⁶.

Porque como ya sabemos, efectivamente, el espacio propio de los *hua'yan* es el *tanán*, el área que queda más allá del conjunto de las viviendas, de las huertas y los tambos; digamos, el espacio límite donde comienzan los terrenos de caza una vez abandonados también los caminos que conducen a éstos. Eso es *tanán*, donde abundan los aguajales, viven los animales, hay árboles de inmenso tamaño y donde también se hallan, con frecuencia, espacios librados, las *Asapancanaruquera* o huertas de Asa. Porque los *hua'yan* como los *piyapi*, tienen sus huertas, tienen sus animales, sus viviendas, tienen su masato, sus armas de caza, tienen sus medicinas y, suponemos, sus propias normas. Recordemos, como las tenía Asa y Mashi. Mientras que Asa hacía masato de airama, las mujeres shawi lo hacían de yuca, mientras que ella llevaba su pelo alborotado y piojoso, las mujeres shawi se pasan el día despiojándose, mientras que ella dejaba solos a sus hijos, las mujeres de hoy cargan con ellos hasta las huertas; mientras que daba de comer su sexo a sus hijos, hoy, el incesto es algo castigado y prohibido para los shawi. ¿Qué pasa con Mashi? Mashi, mientras que él daba vida pero también maldecía a los hombres...los hombres de hoy, ¿no lo hacen?.

La vida eterna se acabó para los shawi con la llegada de ese “borracho con botas que hablaba castellano”. Con él llegó la enfermedad y los sabios cämena, se vieron obligados a retirarse. Hoy, algunos hombres son también cämena, son sabios, saben los icaro de Mashi. No pueden dar vida eterna, pero sí tienen poder para manejar ésta a su voluntad. Estos hombres, no son amana, no son *hua'yan*, son *piyapi* con un inmenso poder de comunicación con los seres del monte. Tanto, que sólo

⁴³⁶ Es importante observar que la palabra *ca'tanan'trusa* no lleva ningún marcador de persona, ningún sufijo o prefijo que indique que estamos hablando de un *piyapi*. Su identificación con el mundo de los *hua'yan* es evidente. En una conversación con Wilson Chanchari, sin embargo, se refirió a los *ca'tanan'trusa* como “amana no legítimos”, “Asa no legítimo”, dijo literalmente, lo que me parece bastante esclarecedor para entender que son estos seres. Wilson, con esta aclaración, no sólo quería apartarse él mismo - me hablaba de su padre como su *ca'tanan'trusa* - del lado negativo de los *hua'yan*, sino también apartar a su propio padre de ahí, diferenciándolo de los amana como Asa o Mashi. Con esto, me advertía de que los *ca'tanan'trusa* se sitúan en el plano de lo familiar, como veremos en el capítulo siguiente; en el plano de los muertos propios.

“en apariencia” viven como *piyapi* siendo su vida más cercana a la de los propios *hua’yan*, a la vida, digamos, de Mashi y de Cämena, los grandes *pënotön* de la historia shawi. Aunque entre ambos, en el fondo, hay una gran diferencia. Mashi, no sólo contaba con la virtud del don, de hecho, fue expulsado por su predación. Cämena, no. Cämena se marchó al cerro salvaguardándose precisamente de quienes encarnaban esa predación, los hombres vestidos con botas y sombrero que hablaban castellano y bebían alcohol. Hoy, Cämena, recordemos, sigue viviendo junto a su pueblo de *shunshus*, camuflados, protegiendo el oro de Cunpanama’. Y los hombres que hablaban castellano, son *hua’yan*. Pues así es como se califica a quienes vinieron también después de los cämena, a los mestizos, a los patrones, a aquellos que hablan castellano y que encarnan una condición diferente claramente a quienes son *piyapi*. También, claro está, diferente a quienes son *quëma*’.

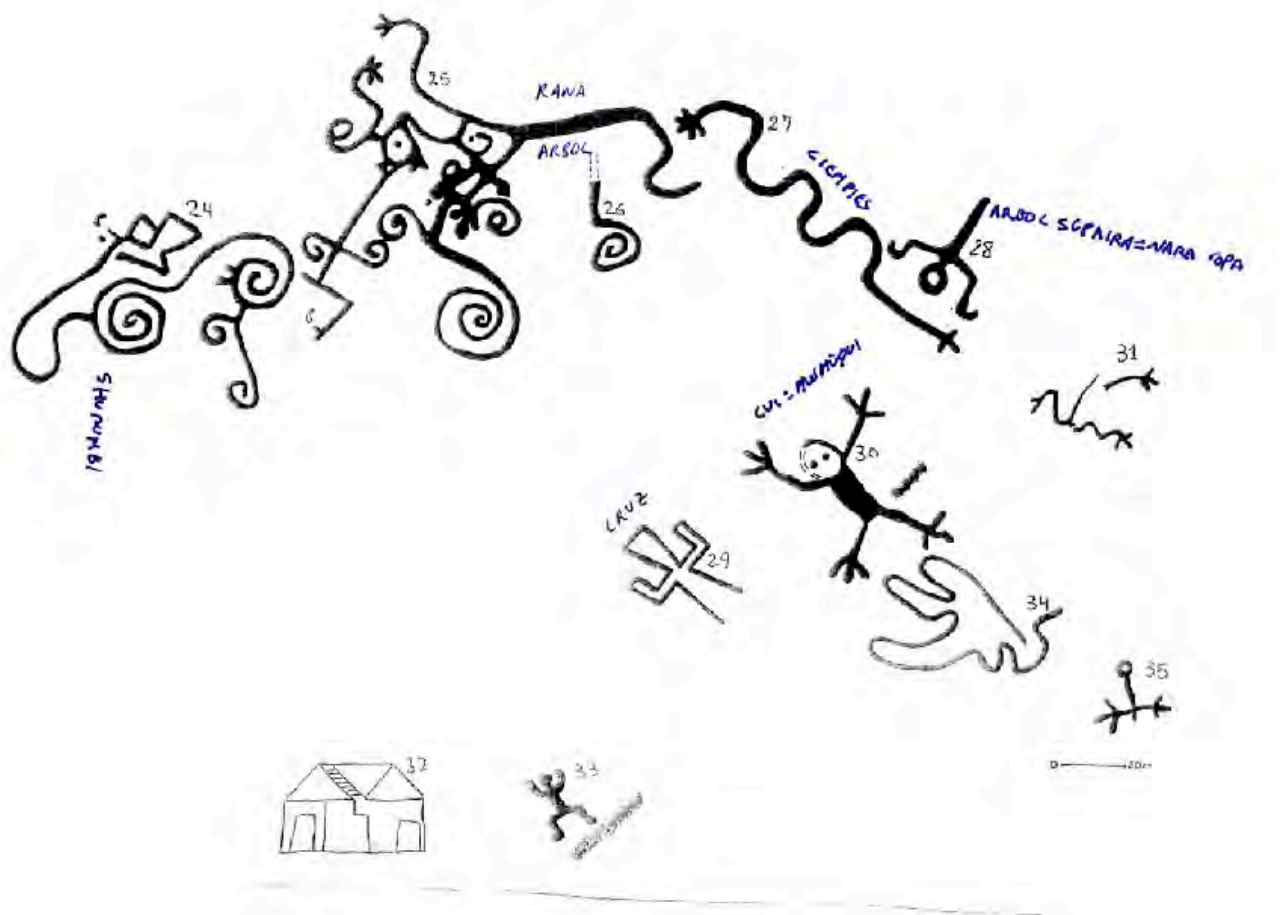


Figura 39. Petroglifo de Canoa Puerto dibujado por Santiago Rivas y que representa el espacio *nu’paru’té*, la tierra, el espacio exterior a la casa (según la interpretación de R. Chanchari)

Mestizos, blancos y gringos. Los otros *hua’yan*.

El término “mestizo” es traducido en shawi por *hua’yan*. Con él, se refieren a pobladores no indígenas, castellano-hablantes, a quienes consideran que les une un arraigo especial con las

ciudades y cuya actividad fundamental está relacionada con el mundo del comercio o el mercado. Los referentes más claros de población mestiza para los shawi son San Lorenzo del Marañón y Yurimaguas. Se diferencian estos mestizos, sin embargo, de blancos y gringos, no tanto en el calificativo que les nombra, que también es *hua'yan*, sino en algunas de las atribuciones que se les otorgan. Blancos y gringos son, por lo general, misioneros, antropólogos o personal de organizaciones no gubernamentales; gentes que no hablan castellano - al menos, no el castellano de los mestizos -, con los que se tiene una relación que podría calificarse casi de “paternalista” pero a los que se les entiende un tipo de interés, hasta cierto punto, desvinculado con la condición de explotación y de lo económico. Los referentes más claros en este caso, tal vez sean las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús, hermanas o madres españolas, *blancas*, - con Maria Dolores García a la cabeza - los Misioneros del Instituto Lingüístico de Verano - evangélicos, procedentes de Pucallpa, *gringos* -, y Aldo Fuentes, el antropólogo por excelencia *de y para* los shawi⁴³⁷.

Con respecto a la relación de los shawi con la población mestiza habría que señalar en primer lugar, que ha sido una relación marcada profundamente por los cambios y las circunstancias socio económicas de la región, y que ha ido evolucionando o cambiando al mismo tiempo según lo hacía el panorama de todas las poblaciones (indígenas o no) del alto Amazonas. Así, actualmente, los mestizos, están vinculados claramente con dos figuras: con el patrón y con el comerciante. El patrón sería un tanto como la figura del pasado mestizo; el comerciante, como el del presente.

Muchas familias shawi vivieron al amparo de patrones hasta hace menos de ochenta años, incluso adquirieron sus apellidos como respuesta a una relación positiva, paternalista y de compadrazgo con ellos. Sin embargo, en líneas generales, la imagen del patrón mestizo va unida a una idea de explotación, al descontrol, el abuso, la violación, la enfermedad e incluso el castigo. Caracteres todos ellos, que ha heredado de alguna manera esa segunda figura del comerciante y del regatón que encarna, hoy, para los shawi, principalmente, lo mestizo. Pero ¿cuándo entra en relación el shawi con lo mestizo?, ¿qué supone dicho encuentro?, ¿cómo evoluciona y cómo se percibe desde nuestros días?

Los denominados “mestizos” del alto Amazonas forman parte de una sociedad nacional resultado de los cambios sufridos en el Perú a partir sobre todo de la independencia. La salida de los jesuitas, la apertura económica, los tratados de navegación entre Perú y Brasil, la explotación del caucho y la madera, las expediciones científicas, etc., fueron algunos de los elementos que propiciaron el movimiento de esta parte de la sociedad nacional hacia la selva. Gentes con mentalidad negociadora

⁴³⁷ Antes de seguir habría que advertir, que la diferencia entre blancos, mestizos y gringos no tiene tanto que ver aquí con una diferencia de “piel”, de color, como de caracteres relacionados con la configuración social del conjunto que recibe tal calificativo. Lo que implica diferencias en actividades, espacios, relaciones de parentesco, sistema de autoridades, rituales, idiomas, etc.

- hoy diríamos empresarial - que supieron sacar hasta el último gramo de provecho de los bienes naturales de uno de los espacios más ricos del universo, la Amazonía. En capítulos anteriores, vimos cómo hicieron su aparición a fines del siglo XIX los primeros patrones del barbasco, el caucho o la leche caspi en territorio shawi. Vimos cómo fue la incidencia de la creación de fundos o haciendas en la vida de las comunidades y los cambios que sufrieron las relaciones sociales dentro de una sociedad puesta al amparo de los misioneros españoles desde los primeros años de presencia de éstos en la selva. En la actualidad, si se recuerda aún a muchos patrones de antaño es porque quedaron clavados en los apellidos de no pocas familias, y por la presencia viva aún, de algunos de sus descendientes, nietos o hijos de antiguos patrones dedicados hoy, sobre todo, a la extracción maderera y la explotación ganadera. Éstos, sin llegar a establecerse en las comunidades, no dejan de estar presentes, despertando entorno a ellos casi siempre un halo de conflictos y problemas. Sus actitudes y sus relaciones con las autoridades son motivos de enfrentamientos entre las mismas familias shawi. Sin embargo, como sus antepasados, siguen despertando la ambigüedad en la actitud de otras, pues muchas entienden el beneficio de trabajar con ellos para sus familias, sus casas y sus hijos, sobre todo cuando éstos están en edad de seguir estudiando fuera de las comunidades.

Tal vez por ello, en conversaciones con los más ancianos, los patrones - desde los de Moyobamba hasta los de las riberas del Marañón - siempre aparecen, al tiempo que como personajes con autoridad y cierto grado de despotismo, como elementos esenciales para la consolidación de la sociedad shawi tal y como se presenta hoy en día. Es decir, por ejemplo, el patrón mestizo, está claramente asociado a la presencia de ciertos útiles para el cultivo de las huertas, o a las armas, las famosas *retrocargas* básicas para los hombres cazadores. De alguna u otra manera, los patrones también están asociados a las fiestas cristianas, a las figuras de los mayordomos y, por supuesto, al sistema de autoridades, en donde se les sitúan a la altura de un *Hu'an*, aunque limitando su poder al que sería más bien el ámbito meramente político del mismo. Sin embargo, el patrón, no puede esconder su cara oscura. Por eso, finalmente, se impone sobre su buena imagen la explotación, la violación, el alcohol o las enfermedades como efectos de suerte sobre las comunidades shawi.

Tras el desgaste sucesivo de las explotaciones de los grandes patrones de los siglos XIX y XX, lo mestizo, pasa a ser la cara de un mercado de enseres destinado de manera especial para aquellos mismos que hasta el momento habían sido siervos y trabajadores. Es decir, los patrones, y sobre todo muchos de sus descendientes, pasan a ser meros comerciantes. Con dos diferencias básicas con respecto a sus generaciones anteriores: en primer lugar, por lo general, se sitúan fuera del ámbito de las comunidades; en segundo lugar, hoy, salvo contadas excepciones, no desempeñan cargo alguno dentro del sistema de autoridades nativos. Pero salvo estos dos aspectos, los comerciantes mestizos,

no escapan de ser considerados bajo los mismos calificativos que sus antepasados patrones: tramposos, abusadores, “flojos” con respecto al trabajo, dependientes del sistema monetario y vinculados a un mundo de excesos donde la promiscuidad y el alcohol son dos elementos fundamentales para ellos.

Convertido pues, en comerciante, el mestizo de hoy, vive en las ciudades y viaja en ocasiones hasta las comunidades vendiendo sus mercancías. Es lo que se conoce con el nombre de “regatón” en toda la región, alguien que vende o intercambia sus productos con los nativos elevando el precio de sus mercancías por el hecho de desplazarse hasta el lugar donde se encuentran éstos. ¿Qué venden? Pues, básicamente, ropa, radios y relojes para los hombres y ollas y utensilios varios para las cocinas de las mujeres. En ocasiones, estos productos son intercambiados por gallinas, plátanos, carne del monte. Aunque, cada vez más, los mismos shawi prefieren vender y obtener un beneficio monetario del regatón mejor que sus productos, los cuales, pueden adquirir ellos mismos en la ciudad y a un mejor precio incluso. A este respecto, hay que decir, que con el tiempo los mismos shawi se han convertido en regatones para sus propias comunidades. Muchos de ellos realizan periódicamente viajes a la ciudad transportando unos productos y trayendo otros para quienes los solicitan previo pago o intercambio de productos. Algunos han convertido su hogar en una pequeña bodega donde exponen los enseres más comunes, con mayor demanda en las comunidades para ser vendidos. Además, en algunas comunidades como en Santa María, Balsapuerto, Palmiche, Barranquita o Varadero la presencia de mestizos comerciantes es cada vez mayor. Muchos son mestizos reunidos con mujeres shawi, establecidos en las comunidades de sus esposas y dedicados al comercio desde dentro de éstas. Por lo general, su presencia despierta cierto grado de desconfianza. Pero, al tiempo, también, un aparente respeto mediado por una supuesta superioridad del mestizo. Respeto que se va perdiendo a medida que se va logrando aquello que a cada una de las partes le interesa: a unos, sus productos de la huerta o su mano de obra para empezar la suya propia, su madera, su conocimiento de los ríos para desplazarse con más frecuencia; al otro, su alcohol, su tabaco, sus camisetas, su música o su radio o el jabón para la esposa. El consumo de alcohol, por ejemplo, es algo básico dentro del esquema que define lo mestizo para un shawi. La cerveza o el aguardiente se sitúan en el otro extremo del masato de tal manera que sirven como elementos definitorios, como decimos, de una clase de seres. En el capítulo 3 hablamos sobre el papel fundamental del masato en la vida de los shawi, no hace falta volver a ello. También, mencionamos en el capítulo 5, la relación que tiene el alcohol con la llegada de la enfermedad a la sociedad shawi y el fin de la vida eterna para ésta. La bebida fue algo que también marcó diferencia entre los shawi y sus antepasados; recordemos el rechazo del masato de Asa por parte de las mujeres de Pueblo Chayahuita. En este caso, la diferencia

la marca con respecto a “los otros *hua’yan*”, a los mestizos, a esos nuevos patrones o comerciantes. Pero no sólo eso. Pues, no tanto la cerveza como sobre todo el aguardiente, está considerado la bebida de los seres del monte, de los *tanán hua’yan* en general. Por ello, los médicos y curanderos, cuando quieren solicitar su ayuda por cualquier situación o agradecerse, le ofrecen aguardiente. A los seres del monte sí les gusta el tabaco y el aguardiente. Esto es una cosa más en común, entonces, entre los mestizos *hua’yan* y los *hua’yan* del bosque.

¿Qué pasa cuando un shawi adquiere los hábitos de un mestizo? Es decir, qué sucede cuando un *piyapi* toma alcohol, fuma cigarrillos - que no es lo mismo en verdad que el “tabaco” - habla castellano o come latas de atún, que es, por cierto, otra característica que se le atribuye a los mestizos: que comen enlatados en vez de pescado, gallinas, en vez de carne del monte o papas, en vez de yucas. Los shawi utilizan un término bastante significativo para referirse a quienes consideran que están adquiriendo los hábitos mestizos olvidándose de lo que son. Se trata del término *pëhuënan*, o también *tanán pëhuënan*, cuya traducción más literal sería “mestizo del monte”. *Pëhuënan*, dirigido a un shawi, designa a alguien que ha abandonado la comunidad para irse a vivir a la ciudad, toma cerveza o aguardiente, “viste bien”, usa zapatos, no quiere hablar su idioma y “come bien”, es decir, al menos una vez al día. Se trata de alguien que corta con aquello que le une a sus antepasados - *pëhuënan* deriva del verbo *pëhuësorin*, que significa cortar - pero que, sin embargo, carga con un calificativo que le une más si cabe a éstos. Sobre todo en un aspecto, en su condición de no *piyapi*. En efecto, el *pëhuënan*, como shawi mestizo, por decirlo de alguna manera, es asimilado por sus actos a los seres del monte, de ahí que sea denominado más específicamente como *tanán pëhuënan*, o también con otro término que designa de manera más clara aún, su condición: *hua’yan miachin*, es decir, medio o casi mestizo (Fuentes 1989:70), o medio o casi *hua’yan*. Y es que, a medida que uno se aleja más de la comunidad, se acerca más al mundo de los *hua’yan*. Con todo lo que ello supone, es decir, con un cambio en sus formas de alimentarse, de cuidar su cuerpo, de festejar sus fiestas, de hablar, etc. Por eso, también el *piyapi* que se aleja de lo que es “constitutivamente”, se vuelve *hua’yan*.

Ahora bien, con el término *pëhuënan*, los shawi, no sólo designan a los *piyapi* que dejan de serlo instalándose de lleno en las ciudades, sino también a quienes se establecen en las riberas de los ríos más cercanos a los frentes urbanos que de las comunidades. Éstos, a pesar de que mantienen ciertos aspectos como sus actividades de caza o de huerta, la toma del masato o la práctica de la medicina tradicional, son vistos empero como apartados de las comunidades, seres otros que usan otro idioma, vinculados a las prácticas propias de los mestizos, al comercio, a la explotación maderera o, ahora más en boga, del petróleo, y que si mantienen en parte algún lazo con su “indianidad” es por la razón

básica que nos falta en todo esto, es decir, por la enfermedad, por la que resulta una casi inevitable unión de este grupo al mundo del chamanismo, de la brujería, de la curación.

A este respecto, es importante señalar que después de los movimientos migratorios ocasionados por la salida, primero de los jesuitas luego de los patrones, por la creación de fundos y haciendas, el trabajo del caucho en poblaciones como Iquitos, etc., después de todo esto, decimos, el motivo que ha gestionado con mayor evidencia los movimientos migratorios shawi hasta la actualidad, ha sido precisamente el chamanismo. En efecto, hoy en día, después de los alumnos que estudian apoyados por las misiones en San Lorenzo, de los profesores o el personal que trabaja en la administración de esta misma ciudad o en Yurimaguas, los shawi afincados tanto en una como en otra, son personas que en algún momento han estado involucrados en algún conflicto de acusaciones por brujería. Y aquí, las mismas víctimas son verdugos, y los verdugos, las otras víctimas. Hoy por hoy, en San Lorenzo del Marañón, por ejemplo, deben encontrarse en torno a unas treinta familias shawi. Ello significa que tienen establecidas ahí su residencia habitual, cuentan con sus huertas y sus cultivos y sus hijos son escolarizados en los colegios de la ciudad. En muchos casos, como decimos, son familias que cuentan con algún miembro no shawi que trabaja en la ciudad (profesores, miembros del equipo municipal, personal de Corpi o de Aidesep), pero en muchos otros simplemente son familias que en su día se vieron forzados a abandonar sus viviendas y sus comunidades por verse envueltos en asuntos de brujería, y que una vez establecidos en la ciudad, han decidido no volver. En muchos casos, ni para “pasear”⁴³⁸, por temor a lo que su presencia pueda suponer. Estos, no son calificados de *pëhuënan* o *pëhuënantë*. Su decisión de marcharse no ha sido “voluntaria”. Es decir, no entienden en su salida de las comunidades y el establecimiento en las ciudades, un paso hacia adelante en positivo, sino todo lo contrario. Quienes se ven forzados a salir de sus comunidades se sienten absolutamente desorientados, apenados, dispersos, enfermos⁴³⁹. Y no ven en su salida, un acto de su propia voluntad. Pero estos, como decimos, no son calificados como “shawi a medias”, sino como plenos shawi en derechos, *piyapirosas*, y, en cualquier caso, a alguno que otro se le añade el calificativo de *pënotön*.

¿Se explica con todo esto que los shawi utilicen el calificativo de *hua'yan* para referirse a los mestizos? Pues creo que si tenemos en cuenta la actitud que a éstos se les otorga y que se les ha otorgado a quienes han representado “lo mestizo” en el mundo shawi, tal y como muestra su tradición oral, sí. Pues ¿por qué no llamar de igual manera a quienes encarnan en realidad unos mismos atributos de afronta hacia ellos? Hablamos de quienes se sitúan frente a los *piyapi* con un

⁴³⁸ Es habitual que se califique como “paseo” un viaje a la ciudad que se hace sin motivo aparente. Aunque no hay viaje, en verdad, sin motivo. Pasear se contrapone así a “caminar”, acción que se lleva a cabo entonces dentro del propio territorio, por ejemplo, cuando los hombres salen a cazar al monte

⁴³⁹ Volveremos a hablar sobre esta sensación de desarraigo en el capítulo 9, al tratar sobre la venganza.

sistema de relaciones sociales distintos, unas actividades propias diferentes, unas bebidas específicas, un idioma, y una actitud frente a la cual, como en el caso de los *tanán hua'yan*, a los *piyapi*, sólo les quedarían dos opciones, la alianza o la misma predación. Aunque esta “predación” es, sin duda, bastante particular. Lo veremos en el epílogo que cerrará este trabajo.

Los matrimonios mixtos shawi-mestizo están lejos de ser una tónica habitual entre los shawi. Los hay, cada vez tal vez con mayor frecuencia debido quizás, a que cada vez hay más jóvenes que salen a estudiar fuera de sus comunidades, hombres y mujeres. Pero aún es algo duro de consentir. A los mestizos, como vemos, no se les considera tan siquiera como *nisharosa* (ver capítulo 2) - entre otras cosas porque eso sería reconocerlos *piyapi* y no *hua'yan*, como se les califica. Así que, una unión entre un hombre y una mujer cuando uno de los dos no es shawi, sería en realidad una *anti - unión*, o lo que es lo mismo, una unión entre un ser humano y otro que, al menos aparentemente, no lo es. Esto supone grandes conflictos familiares y posturas no siempre fáciles ni defendibles por parte de los jóvenes que pretenden romper con las normas tradicionales de parentesco. Por lo que, en muchos casos, las parejas mixtas de shawi y mestizos, terminan abandonando las comunidades y asentándose en la ciudad. Las que no lo hacen, en su mayoría las que son de mujer shawi y hombre mestizo, saben que serán sometidos a un gran control por parte del grupo familiar de ella. El hombre deberá demostrar, con más ahínco si cabe, sus actitudes para el trabajo en la huerta, para la caza y para responder a las peticiones de ayuda en forma de mingas de los familiares de su esposa. Sabe que deberá someterse a un cuidado especial para ser aceptado por el entorno de ésta, donde están también, sin duda, los propios animales que deberá matar para corresponder a su esposa y su familia (ver capítulo 3). En el caso de las mujeres mestizas casadas con hombres shawi, la presión suele ser algo distinta, pues en la mayoría de los casos la reunión se da entre hombres profesores y mujeres de la ciudad, de San Lorenzo para el caso del Cahuapanas y del Sillay. La precedencia urbana, empero, no quita que muchas de estas mujeres mestizas sean conocidas de antemano, por ser descendientes o parientes de las familias de los patrones para los que muchos de los antiguos shawi trabajaron. Las mujeres mestizas casadas con shawis, siguen a sus esposos a sus puestos de trabajo, que en muchos casos no son las comunidades natas donde se encuentran los padres o hermanos de éstos. Aunque dado el tipo de cruzamiento parental shawi es raro que en una comunidad no se cuente con ningún pariente o compadre al que acudir, a donde ir a tomar masato e incluso a alojarse en el caso de que la propia comunidad no ponga a disposición del profesor, como suele ocurrir, una casa. Esto hace que la mujer mestiza viva igualmente bajo la presión de las mujeres parientes de su esposo, quienes les controlarán sus formas de cuidar de su esposo, de preparar su comida, su ropa, cómo la lava, cómo baña a sus hijos, y lo más importante, cómo hace para satisfacer a su esposo con respecto a lo más

básico para una mujer shawi, el ofrecimiento de masato. Aunque, como ya señalamos en alguna ocasión, en muchas poblaciones mestizas de selva se elabora y se toma con frecuencia el masato, los shawi tienen la consideración de que éste no es, en verdad, más que un líquido blanquecino, insípido y sin cuerpo. Por lo general, las mujeres mestizas que se trasladan con sus esposos a las comunidades se esfuerzan por preparar masato conscientes de lo importante que esto resulta no ya sólo para su esposo, sino para su convivencia como pareja. Sin embargo, reconocen en su mayoría la incapacidad de seguir el ritmo de las mujeres shawi tanto en su elaboración como en su toma. Y esto es algo hábilmente usado por las mujeres shawi, quienes marcan una diferencia clara de valía y de fortaleza con respecto a las mestizas por eso. También es hábilmente usado por los hombres shawi, quienes terminan reconociendo o justificando la necesidad de tener, además de a su esposa mestiza, a una mujer shawi para que le sirva “como es debido” el masato que toma y debe tomar para vivir bien y conforme a vive un shawi. De aquí resulta el chisme general de que aquel hombre que tiene una mujer mestiza como mujer, la guarda en la ciudad, y mientras que está en la comunidad, tiene una shawi. Pues sólo ésta, en realidad, es capaz de darle aquello que él necesita de verdad.

Con todo ello, en el seno de muchas comunidades, la oposición entre lo mestizo y lo shawi parece diluirse sosteniéndose sólo en una cuestión de pequeños matices. Poblaciones como Santa María de Cahuapanas o Balsapuerto se disponen actualmente como cualquier ciudad de selva, con sus Plazas de Armas, sus banquetas, sus bodegas, sus calles asfaltadas, sus radios y sus televisiones ruidosas rodeadas de curiosos durante las pocas horas de luz eléctrica que les permite el motor con el que cuentan. En sus fiestas, los componentes mestizos están cada vez más presentes, en los bailes, en la música, los alimentos, las bebidas. Y aunque se siga renegando de ciertos aspectos que se consideran meramente mestizos, como el uso del dinero, éste, se vuelve cada vez más imprescindible en cualquier comunidad shawi por muy remota que se encuentre. Otra cosa son las uniones entre ambos. Y otra, también, la manera de seguir nombrándolos y calificarlos.

¿Qué sucede con los blancos y gringos? El conjunto de blancos y gringos, aquél en el que se convirtieron, recordemos, los monos blancos del mito de la conversión de los animales en gentes, está representado por los misioneros, las ONG y los antropólogos. Tanto unos como otros, como ya hablamos, pueden contarse con los dedos de una mano. Las organizaciones gubernamentales que han trabajado con los shawi se reducen prácticamente a una, Terra Nouva, y los antropólogos - obviando a la presente - a dos, Nancy Ochoa y Aldo Fuentes. Con respecto al conjunto de los misioneros, están los del Instituto Lingüístico de Verano y las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús. Estos son los blancos y gringos actuales de referencia para los shawi. Y ambos, como dijimos, son calificados igualmente como *hua'yan*, siendo los “blancos”, quizás, los más nombrados, puesto que

el calificativo de gringo está reservado para los misioneros americanos del ILV, cuya presencia no ha sido mayoritaria ni mucho menos dentro del territorio shawi (ver capítulo 2). Así pues, los blancos, son esos otros *hua'yan*, que no hablan castellano, como los mestizos ni como ellos, altos, colorados y cuya relación con los *piyapi* se rige fuera de los parámetros de explotación y aprovechamiento que se le atribuyen a patrones y comerciantes mestizos. Es decir, los blancos, al menos los “blancos actuales”, parecen gentes de bien interesadas en ayudar a las gentes shawi.

Como se ha señalado ya en varias ocasiones, la historia del pueblo shawi no estaría completa sin la presencia en ella de las Misioneras del Sagrado Corazón, y sobre todo de la hermana María Dolores García. Su figura, a pesar de que es probablemente la hermana que menos veces ha pisado suelo shawi, está presente en cada rincón de éste. Sus trabajos, sus libros, su labor con los jóvenes en San Lorenzo, no es *desligable* de la historia, al menos actual, shawi. La hermana María Dolores García, nos daría para rellenar muchas páginas y mi admiración hacia su persona y hacia su labor de apoyo, de reconocimiento hacia la cultura shawi, es más que evidente. Sin embargo, aquello que representa como figura externa, *blanca*, *hua'yan*, va mucho más allá de todo esto, y creo que merece la pena subrayarlo. Fijémonos en el referente que tenemos dentro de la tradición oral shawi sobre “los blancos”. Recordemos, que fueron los monos blancos (*ahui'*) los que se convirtieron en ellos en un tiempo remoto; después, en el que denominamos tiempo de Moyobamba o de los patrones, los que entraron en el mosquitero de Cämena y arruinaron la vida eterna de los antiguos. No sabemos si blancos eran también los padres con los que los shawi gozaban de paz en ese lugar denominado Armosana. Pero lo que sí sabemos es que lo hicieron hasta que, según las versiones, irrumpió en sus vidas la presencia de un comerciante al que tuvieron que dar muerte por sus abusos, y/o porque la enfermedad estaba acabando con las gentes, lo que les llevó, como decimos, a desplazarse pero llevando consigo las famosas campanas de las cuales una quedó en el camino que va desde Santa María de Cahuapanas a Kaupan (ver capítulo 5). Esta campana, no es sólo un emblema de la grandeza que tenía el pueblo de Armosana, que contaba según dicen los shawi con cuatro Iglesias y ocho campanas, sino también un signo claro de unión de los *piyapi* con las misiones, con el cristiano, aquello que, no olvidemos, les definió como personas. ¿Tendrían los blancos *hua'yan*, en este sentido, una doble cara como ese amana *hua'yan* que puede ser *sacharuna* y *ca'tanan'trusa*?

Con todo lo que las hermanas misioneras de San Lorenzo representan de positivo para los shawi y que éstos lo reconocen, también figuran como elementos perturbadores, extraños dentro de las vidas shawi. Las obras de Maria Dolores García, sin ir más lejos, son un ejemplo de ellos. Los shawi reconocen la labor y el trabajo de recopilación de esta misionera. Cuando te cuentan un mito, incluso, lo hacen en base a lo que aparece en sus obras. Sin embargo, siempre hay algún detalle

negativo para ella. “Esto no es así, no es conforme. Ella, en verdad, no sabe nada. Sólo ha querido engañarnos y aprovecharse de nuestra cultura para venderla”. Los conflictos entre las misioneras y los shawi por motivos de la obra de la hermana María Dolores García no han cesado ni cesarán jamás. Y eso, a pesar de que han sido los propios indígenas quienes han relatado, transcrito y escrito las obras. Pero a la hermana María Dolores García, se le supone en no pocas ocasiones, un lado de explotación.

Esta situación puede que no le suene nueva a muchos antropólogos ni organizaciones que trabajen con poblaciones indígenas. Desde luego, no es absolutamente extraña para quienes hemos trabajado con los shawi. En algún momento, alguno más que otro, hemos sido tachados de farsantes y de explotadores; “peores incluso que los mestizos”, se nos ha dicho, interesados sólo en beneficiarnos de su cultura. El caso de la misionera es claro. Pero también el de Aldo Fuentes, acusado y perseguido incluso por cuestiones relacionadas con la brujería que han sido de un impacto mayor, sin duda, por la intensa inclusión de este antropólogo en la vida de los shawi al convertirse en el esposo de una de sus miembros. Todos hemos sido vistos, en cualquier caso, como intrusos portadores de males para sus vidas. Hemos sido expuestos a constantes “pruebas”, como conté en la introducción y en el capítulo 2, con el único fin, a mi parecer, de mostrar nuestra auténtica condición. Una condición que es definida en paralelo con las de los *tanán hua’yan*, los otros más cercanos y más *piyapi*, en realidad, de ese panal de avispas que conforma el mundo de los shawi.

Los espacios, las actividades, el idioma, las reglas que rigen nuestra sociabilidad nos diferencian de los *piyapi*. No tanto en nuestra condición como “personas”; no se trata de una diferencia en sí misma y de manera estricta “ontológica”; tampoco de “naturaleza” o “cultura”; no estamos ante conjuntos con etnónimos distintos, estamos ante grupos con lógicas de acción particulares, ya como dijimos; en un caso con una lógica regida por el don, en el otro, simplemente por la predación. La manera de perpetuarse en la condición propia exige determinados elementos en cada caso. Los *hua’yan* mantienen su condición alejados del entorno de los seres humanos, y su perpetuación, por tanto, se la garantiza el mantenerse ahí. La condición de los *piyapi*, parece claro que también se mantiene permaneciendo dentro del entorno de los seres humanos. Sin embargo, para ambos, el cruce de miradas es inevitable. Porque los espacios del panal shawi, están abiertos, son comunicables. Por ello, en realidad, se necesita perpetuarse con constancia. Es decir, mantenerse firme en la condición a la que se pertenece, para lo que es necesario y básico no sólo saberse, sino también *mostrarse* persona. Si un cazador shawi que va al monte no se muestra como lo que es, un *quëmapi*, que no le quepa duda de que provocará extrañeza ante las madres de los animales. Lo que puede terminar en desgracia para él y su familia. Si una joven shawi va a su huerta sin mostrarse

como lo que es, *sanapi*, que no le quepa duda de que se enfrenta al rapto por parte de las madres del monte. Ello la convertiría en una más de sus hijos obligándole a adoptar su forma y a vivir dentro de su propio mundo.

Mostrarse como *quëmapi* o como *sanapi* supone haber superado un complejo proceso personal pero también grupal a partir del cual se logra, precisamente, no sólo el saberse sino también el mostrarse como *piyapi*. Este proceso es, sin duda, un proceso de vida en el que hay empero momentos más o menos delicados. Los de mayor importancia son el nacimiento, el ritual de la primera menstruación para el caso de la mujer, el ritual de preparación y de formación del joven cazador para el caso de los hombres, y la muerte. Todo ello, lo vamos a ver en el capítulo siguiente.

Capítulo 7. Morfología y Contextura de la Persona

- **Dos elementos en contrapunto, lo *piyapi* y lo *hua'yan***
- **Nacer “sapo”, ser *hua'hua***
- **De la *couvade* a la madurez**
- **Morir y ser *shansho*. Un nuevo olor**

Un shawi, ¿nace, o se hace *piyapi*? Y si se hace, ¿qué es lo que le hace ser?, ¿de qué manera ese *maparia'hua* innombrable que Huampi icaraba para que tuviera larga vida, se convierte en una *sanapi* o un *quëmapi*? ⁴⁴⁰

En el desarrollo de vida de un shawi, al igual que en muchas otras sociedades, hay cuatro momentos esenciales: el nacimiento, el paso a la edad adulta, la conformación de una unidad familiar y la muerte. A lo largo de este capítulo, pasaremos por todos ellos, aunque de la mayoría se haya dicho algo ya. Sobre todo del paso hacia la edad adulta, donde se encuentra el ritual femenino de la primera menstruación y el de la iniciación del joven cazador al mundo del monte y del animal. Mi intención será mostrar el modo o los modos a partir de los cuales, los shawi, van adquiriendo su condición tanto de *quëmapi* como de *sanapi* con respecto a aquello mismo que son. Es decir, sin pensar en las acciones o las actividades a las que se encomiendan como hombre y mujer sino en las condiciones que permiten que cada uno de ellos se sitúe dentro del conjunto de los *piyapirosa*, es decir, de los seres humanos que hemos visto que son. La persona shawi, no es sólo un ser social, es decir, no es sólo el resultado de una lógica de sociabilidad basada, entre otras cosas, en unas normas de convivencia y de parentesco. La persona shawi es, también, por ejemplo, cuanto se construye a medida o a través del tratamiento de su propio cuerpo. Un tratamiento medido y mediado que busca una distinción esencial: la separación del mundo de lo no humano. Eso es lo que vamos a tratar aquí ⁴⁴¹.

Comenzaremos nuestro análisis, acercándonos a los elementos que conforman al ser humano desde el punto de vista de lo corporal, su cuerpo o *nonën*, y desde el punto de vista de lo espiritual, su parte también llamada *hua'yan* ⁴⁴². Tras ello, esperamos estar en posición de seguir la andadura en el desarrollo de vida de un shawi, entendido éste desde antes incluso de que salga del vientre de su madre como conjunción de ambos elementos. Lo acompañaremos desde su nacimiento hasta su madurez pasando por su infancia como paso previo de la juventud. En la consecución de su edad adulta, nos detendremos en tres aspectos: primero, en el aislamiento al que es sometido, segundo, el fortalecimiento corporal que éste lleva consigo y, por último, en la puesta en escena de su “humanidad” ante el conjunto de seres humanos que conforman su grupo. Este proceso da pie a una

⁴⁴⁰ Recordemos, que *Maparia'hua* era un niño que vivía en el monte debajo de una piedra llamada Cari y enseñó a Huampi sus icaros. Los icaros de Huampi son los que los shawi dedican hasta hoy a los bebés para que crezcan sanos. Con esta palabra, *maparia'ahua*, se conocen a los bebés recién nacidos en todo su proceso inicial de icaro. Aunque recordemos que se considera una palabra sólo nombrable por quienes conocen los icaros. El resto, se refieren al recién nacido como *hua'hua* o *hua'huasha*.

⁴⁴¹ Nos alineamos así con los trabajos sobre concepción de persona entre poblaciones amazónicas, entre los que destaco como referencias los que ya cité de Alexandre Surrallés sobre los candoshi, Phillippe Descola y A. C. Taylor sobre los Shuar, los de Montserrat Ventura sobre los Tsachila o, por no obviar las dos referencias básicas, de tutela en el tema, los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro o los de Aparecida Vilaça, sobre los indígenas wari.

⁴⁴² Recordemos que entre las acepciones dadas a la palabra *hua'yan* están la de alma y/o espíritu.

correcta disposición hacia el matrimonio, hacia la creación de una nueva unidad familiar. Las estrategias de entrega, las negociaciones llevadas a cabo para ello, serán aquí objeto de nuestra atención. Finalmente, la muerte, como *descomposición* del cuerpo, nos permitirá hablar sobre el ritual funeral y ver con más claridad el destino final de aquello que conforma al *piyapi*, su cuerpo, *nonën*, y sus almas, su parte *hua'yan*.

Dos elementos en contrapunto, lo *piyapi* y lo *hua'yan*

Los shawi utilizan la palabra *piyapi* para designar la calidad de persona de los seres humanos. Es decir, “persona”, es la traducción más habitual para el término *piyapi*. Sin embargo, ni su uso ni su significado son algo fáciles de explicar. En realidad, yo al menos, a pesar de todo lo dicho en el capítulo anterior, no me atrevería a afirmar de manera categórica que los shawi se diferencian del resto de seres que habitan su mundo por ser *piyapi*. Pues, todos los seres del mundo panal de los shawi, lo son en realidad. A su manera, es cierto, y aunque su apariencia para nosotros, sea, por ejemplo, la de un animal. Tampoco un shawi le niega su condición de persona a un awajun o a un mestizo, aunque los califique a uno como *quë'ma* y al otro como *hua'yan*. *Piyapi* no responde como un etnónimo; tampoco como una condición exclusiva ni una cualidad que no puedan gozar los demás. Pues *piyapi* es una conjunción donde lo importante y particular, en realidad, son los elementos que lo componen.

En el capítulo anterior hemos visto aquello que define al *piyapi* en cuanto a sus actividades, sus fiestas, sus espacios de convivencia, sus relaciones con otros seres, sus normas de parentesco. Ahora, como ya he dicho, vamos a indagar sobre él mirando a esos elementos que lo componen en sí. Es decir, mirando a su cuerpo, *nonën*, y no a una, sino a las cuatro almas que dice que tiene: *ya'pira hua'yan*, *quiro' hua'yan*, *nansë hua'yan* y *nohuaën hua'yan*; el alma del ojo, el alma de la sombra, el alma del hueso y el alma de la sangre. Antes de ello, sin embargo, se necesita hacer una puntualización más. Es cierto, que en lo que llevamos de texto, sobre todo en el capítulo anterior, hemos utilizado la palabra *piyapi* para designar al shawi principalmente frente a los amana, los *tanán hua'yan* o seres del monte. También, frente a los mestizos y blancos, los awajun o los shiwilu. Los shawi, son los seres humanos de su mundo, de su panal de avispas y, por tanto, puede decirse que son los *piyapirosa* de éste. Eso, en cierta medida, quiere decir que son también los seres humanos “persona” del mismo. El resto, si se quiere, serían los seres humanos “espíritu”, que es lo que implica cargar, en realidad, con el apelativo *hua'yan*. En eso estamos de acuerdo. Así, que sin darle más vueltas, aquí seguiremos utilizando la palabra *piyapi* para designar al shawi frente a los seres no

humanos, pensando en él, por tanto, como persona⁴⁴³. Pero con una pequeña matización. A partir de ahora, deberemos pensar en esta misma persona, además, con una parte en sí misma que pertenece al ámbito de lo *hua'yan*. Eso sí, hay que diferenciar lo *hua'yan* de un *piyapi*, de lo *Hua'yan* con mayúsculas, o si se quiere, de lo *hua'yan* de un amana. Y eso es lo primero que vamos a hacer. Así que olvidémonos del cuerpo *nonën* por ahora y sumerjámonos en el plano espiritual.

Hua'yanënpo y Hua'yan. El Alma de la persona y los Espectros-Alma

*Uno está en vida, y tiene dos espíritus, mi sombra y mi vista, que es como una persona pequeña, como el reflejo. Pero cerca de morir, la sangre ya anuncia la muerte. Es un ser. Es un espíritu. El alma de los huesos, cuando mueres, ya se convierte en nansë huayan.*⁴⁴⁴

*El tunchi, el espíritu del ser humano. Siempre a nuestra vista tenemos. Tú también tienes. Y cuando morimos, lo que está aquí escrito, - señalando a los ojos -, lo que hay, se va al cielo; la sombra se queda, es mal y se transforma en tunchi malo que vendrá cuando muramos. Los muertos son tunchis, de ahí todo proviene. Lo que está en nuestra vista, eso sí se va al cielo. Eso sí es todo.*⁴⁴⁵

“El ser humano, cuando muere, se descompone en cuatro almas. El alma de la sombra (*kiru wa'yan*), el alma del ojo, que representa la envoltura del cuerpo (*ya'pira wa'yan*), el alma de la sangre (*nuwawe'e*) y el alma del hueso (*nanse wa'yan*). El alma de la sombra cuida la tumba donde está el cuerpo; el alma del ojo va al lugar de los muertos, a quemarse. El alma de la sangre se queda en el espacio del aire y cuida su sangre que quedo en la tierra. Y el alma del hueso también se queda en el aire y es el que busca las nuevas almas de los cuerpos que van a morir.”⁴⁴⁶

Estos tres testimonios nos hablan de la composición de las almas de un shawi, es decir, de la parte *hua'yan* de un *piyapi*. Pero entre los dos primeros y el último, hay una diferencia más o menos sustancial. En el primer y segundo caso, la presentación de las almas de un shawi se hace partiendo de un ser humano en vida; y, en el segundo, Rafael, habla directamente del ser humano cuando muere. El resultado final, en cualquier caso, no parece cambiar mucho, pues, tanto uno como otro

⁴⁴³ No quiero decir que awajun, mestizos, shiwillu y blancos no sean seres humanos. Digamos con los seres humanos de su entorno más próximo, para entendernos.

⁴⁴⁴ Rafael Chanchari, Iquitos 2008.

⁴⁴⁵ Wilson Chanchari, San Miguel 2006 (Río Sillay)

⁴⁴⁶ Chanchari & Púa 2000:184.

nos presentan al shawi como una composición de cuatro almas: dos que se tienen en vida, la de la vista y la sombra, y dos que se tienen cuando se deja de existir, el alma del hueso y el alma de la sangre. Entre todo ese tumulto de almas, sin embargo, se eleva la figura del alma del ojo o *ya'pira hua'yan*⁴⁴⁷, de la que se dice que es el “espíritu del ser humano” y “envuelve al cuerpo”. Wilson la concibe como todo lo que uno es. “Eso sí es todo”, dice él. Como si, de alguna manera, estuviera por encima del resto.

“Según la creencia chayahuita, las personas, tenemos alma, (que es nuestra sombra), tunchui (que es nuestro esqueleto), espíritu (que es ese hombrecito que vemos sentadito en la niña de los ojos). Cuando las personas morimos, el alma o sombra se queda vagando por el espacio, o por el cementerio, si nos encuentra, nos hace daño enfermándonos y hasta haciéndonos matar. El tunchi o esqueleto, también vive en el espacio, y nos puede enfermar y hasta matar. El espíritu, cuando morimos, se va con Dios”⁴⁴⁸.

En muchas ocasiones, los shawi se refieren a *ya'pira hua'yan* denominándola, simplemente, Espíritu. Y, con frecuencia, a este Espíritu le suman un segundo, la sombra de su propio cuerpo. Sin embargo, la trascendencia de la denominada *quiro hua'yan* es mayor cuando el Espíritu está fuera del espacio de los seres humanos o *Nu'parutë'*, es decir, después de la muerte de una persona - y de la *descomposición* de su cuerpo - , como si la sombra fuera, en realidad, la imagen terrenal que permanece del primero. Lo que pasa es que aquí, en la tierra, la sombra o *hua'yanën*, como el alma de la sangre o del hueso, se mantienen en forma de espectros⁴⁴⁹.

La explicación de los shawi sobre la existencia de su Espíritu, sobre *ya'pira hua'yan*, es bastante particular y aparentemente sencilla. Dos son los elementos que la definen: en primer lugar, que está en la retina del ojo; en segundo lugar, que cuando una persona muere inicia su camino hacia el cielo, donde permanece. Esto hace que *ya'pira hua'yan* sea definida como *Hua'yanënpo'*, literalmente alma del cuerpo de una persona. Nosotros añadimos: de una persona “en vida”, primero - repetimos - porque permanece después de que un shawi muera, lo que le da la condición de *hua'yan* (alma) y, segundo, porque se localiza en el cuerpo, sentada en la retina del ojo⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ En lo que sigue, como venimos haciendo desde las primeras páginas de esta tesis, me referiré a las almas de las que habla Rafael transcribiéndolas con la grafía utilizada en el diccionario de Hant, al entender que la propuesta lingüística de los profesionales de FORMABIAP, la que sigue Rafael, no está aún consolidada ni tiene un referente de consulta para los lectores como es el diccionario de Hant citado en la bibliografía.

⁴⁴⁸ En García 1998(VI):19

⁴⁴⁹ Ver cuadro 2.

⁴⁵⁰ Mas adelante se volverá sobre ello, pero para justificar aquí la traducción del término *hua'yanënpo'*, voy a decir simplemente que, en shawi, el uso del sufijo -ën indica, en primer lugar, posesión, y, en segundo lugar, una localización física o corporal. El sufijo -po, es aquí el determinante de persona. De ahí que la traducción literal de este término sea alma (*hua'yan*) del cuerpo (-ën) de la persona (-po).

*Según nuestra costumbre shawi, eso lo que está en el ojo, se manda hacia dios, la mirada, nuestros ojos. De repente yo te veo y aquí aparece de repente tu cuerpo aquí, esa es alma, y se va al cielo.*⁴⁵¹

“Es el alma buena. Antes se encontraba dentro de nuestra vista cuando la personas se encontraban vivas todavía. Es esa genticita que parece que está sentadita en nuestra vista. Este alma es el espíritu de la persona que se va al cielo cuando las personas se mueren”.⁴⁵²

El rostro, pero sobre todo los ojos - cualquier viajero que visite a los shawi puede tardar muy poco tiempo en darse cuenta de esto - ocupan un lugar bastante significativo en la cultura shawi. Para empezar, son muchos los relatos en los que aparecen como elementos centrales. Cunpanama', recordemos, brotó de los ojos de la ballena para salvar a los shawi de ser tragados por ella y por sus hijos, la boa o el yacuruna. Y fue de sus mismos ojos de donde surgieron los ríos, y los awajun. Los ojos están relacionados con la luz, pero también con la oscuridad. Los shawi, los cierran ante cualquier peligro, como las mujeres cuando ven volar sobre sus huertas a los loros *o'onshira*⁴⁵³, que anuncian hambruna y ponen en peligro su yuca. A los familiares de un muerto se les sopla con tabaco en los ojos para que no los cierren y mueran también ellos; las mujeres embarazadas no comen pinsha del cerro (*yu'huin*) para que sus hijos no salgan bizcos, con su alma dañada, y tapan los huecos de las yucas extraídas para que sus hijos no nazcan con los ojos huecos. Hay ojos que dan miedo, como los de los brujos⁴⁵⁴. O como los de algunos amana, como el *shapshico*. Sus ojos son rojos y de fijarse con los nuestros nos producen la muerte de inmediato. Por eso, cruzar la vista, siempre es una opción complicada para un shawi.

Podríamos seguir así, con una lista interminable de referencias a los ojos. De hecho, cuando llegamos a casa de un shawi lo primero que se nos recuerda es que “dos, son los ojos que tenemos”, lo que significa que es justo y necesario, tomar al menos, dos tazones de masato. Uno para cada uno de nuestros ojos. Cuidar los ojos es, pues, cuidar el Espíritu de la persona. De ahí, el cuidado en cruzar las miradas. Es algo que las mujeres, principalmente las solteras, deben tener en cuenta a la hora de servir el masato. No digamos los cazadores. Jamás deben mirar de frente a sus víctimas. Eso, además de denotar una falta de respeto hacia las madres de los animales, significaría su fin para lograr cazar. Cualquier cruce de miradas, puede provocar el robo del alma de los mirados. Lo que

⁴⁵¹ Wilson Chanchari, San Miguel 2008

⁴⁵² En García 1994(II):152

⁴⁵³ El loro *o'onshira* es descrito como un loro pequeño de color azul. *O'on* significa culpa, lugar donde se reúnen los animales para comer, y *shira*, asiento. Los loros *o'onshira* son aquellos que se encuentran en las colpas. Por eso, encontrarlos dentro del espacio de los shawi buscando comida puede significar hambruna, pues implicaría que las colpas están vacías.

⁴⁵⁴“(…) los brujos tienen corazón de diablo, parecen como el tigre, que tiene corazón de tigre. En sus ojos se nota que son brujos, los tienen de dar miedo”, en García 1994(II):135.

casi siempre sólo tiene un fin, la desgracia para el ser humano. De hecho, hay seres tan poderosos que con una simple mirada pueden matar.

“Cuando una persona tiene ca'tantru'sa' y esa persona muere, su ca'tantru'sa', queda sin amigo, porque este se ha muerto. Pero antes de morir lo ha dejado en herencia a su mujer, hijos, y nietos en forma de taranpi⁴⁵⁵, ese taranpi se convierte en puma, uhui bujeo loquillo y cuando vas por el agua y el bujeo colorado te quiere hacer daño, el bujeo loquillo te salva. Taranpi cuida la chacra de su amigo, que murió y cuando alguien va a robar, grita como puma, hace temblar la tierra, nos come. Un joven, en chacatán le ha visto, dice que es de largo como tres brazadas, sus ojos son como la luna de grande, su lomo es negro su pecho blanco. En sueño, ese joven le ha visto y le ha conversado diciendo:

-Yo soy Taranpi, cuando tu hijo me ha visto estaba durmiendo, estaba descansando. ¿Ha sido tu hijo?

- Sí, ha sido.

- ¿Se asustó?

- sí

- Felizmente que no le he visto, que si no, le hubiera comido”⁴⁵⁶

Pero pensar el Espíritu de una persona como una figura dentro de su ojo o rostro es, para los shawi, en realidad, mucho más. Tener el espíritu vivo en cada minuto en el mismo rostro, implica y supone, en primer lugar, un cuidado especial de éste, del rostro. Pero también, y sobre todo, una toma de distancia y precaución ante *los otros*. Porque cuando se dice que el Espíritu de uno es la persona que se refleja en su retina cuando se mira su ojo se está diciendo, en realidad, que el Espíritu está expuesto a quien le está mirando. Uno no puede verse a sí mismo en su propio ojo; a menos que se mire en un espejo. En el caso contrario, ¿no se convertiría el shawi en lo que representa el otro? Fijémonos en lo que nos dice uno de nuestros informantes sobre *shapshico*, ese ser del monte al que se le considera tan dañino.

*Ahí vive shapschico, con su gorra azul, este, verde, con su pantalón verde, su polo verde, así sombrerazo. Pero su ojo, su vista es bien, bien colorado. No crece ahí, dice, no aparece, eso que tenemos negro? Chiquitito? Eso shapshico no tiene, él solamente su vista, su ojo, bien colorado.*⁴⁵⁷

Shapshico no tiene espíritu humano, en su vista no aparece reflejado ningún hombrecito sentado. Por eso cruzar la mirada con él significa nuestra muerte. Significa el rapto total de nuestro espíritu,

⁴⁵⁵ *Taranpi* podría traducirse por “persona del monte”. El sufijo - pi, determinante de persona, acompaña a la palabra *tan*, convertida en *tan*. Con frecuencia la “n” se convierte en “r” en estas ocasiones.

⁴⁵⁶ En García 1994(II): 407.

⁴⁵⁷ Wilson Chanchari, San Miguel, 2008.

eso es lo que significa. Cruzar la mirada con un “otro” implica para un shawi, prácticamente, su fin. Y eso quiere decir que al ser mirado por un “no semejante”, su espíritu, lo que se refleja en su ojo, le deja de corresponder. Claro, no es él, ni tan siquiera “como él”. En este caso, es un *hua’yan*, ¿cómo no su conversión? Aún así, el momento más conflictivo de un shawi con respecto a su propio espíritu, no es cuando se halla frente a otro, a quien de alguna manera u otra puede evitar. Su problema está cuando cierra sus ojos sin saber que hay otros que los mantienen abiertos. Y esto ocurre sobre todo en las noches. Ahí, en ocasiones, el espíritu, sale de su cuerpo. Y entonces, aquellos que viven de la oscuridad, los brujos, aprovechan para enviarle sus virotes⁴⁵⁸. Los virotes terminan, poco a poco, consumiendo el cuerpo de la persona. Por eso, podemos decir también que el virote es, sin duda, el peor de los enemigos del Espíritu shawi. El único que le ciega de verdad. Cómo se transmiten estos virotes, es algo que veremos en el capítulo 8. Pero el texto que acabamos de reproducir, nos da muchas pistas ya sobre ello. Además, nos permite entrar de lleno en la otra parte espiritual de los shawi, la que se convierte en espectros.

¿Qué sucede con el alma de la sombra, los huesos y la sangre? Mientras que el Espíritu o alma del ojo se marcha al cielo⁴⁵⁹, el resto de almas de un shawi no corre la misma suerte. La sombra (*quiro hua’yan*), por ejemplo, que de alguna manera también acompaña a la persona durante su vida se convierte en muchas ocasiones en una auténtica pesadilla. No siempre, ciertamente, dependiendo de sus acciones en vida. De las acciones de su persona, se entiende. Los shawi, dicen, que la sombra del cuerpo, cuando uno muere, permanece al lado de éste, en el cementerio. Por eso, los cementerios, en la noche, se ven como grandes ciudades. Las sombras, son las personas de estas ciudades. Sin embargo, estas sombras, no parecen permanecer siempre ahí. Pues los mismos shawi admiten que muchas se convierten en *ca’tanan’trusa*. ¿Quiénes? Aquellas, cuyas personas a las que pertenecieron, tuvieron uno en vida. De ahí que la sombra de una persona termine convirtiéndose en lo que ésta fue en vida. Por ejemplo, los brujos pocas veces deciden quedarse sin más en los cementerios. Sus sombras, me refiero. Ellos se convierten en *ca’tanan’trusa* y toman la forma de un tigre, de un bujeo, de un yanapuma. Que fueron durante su vida sus *ca’tanan’trusa*. Y es que los *ca’tanan’trusa* de los brujos se convierten en compañeros de otros brujos que heredan su poder y conocimiento para ejercerlo en vida. Pero no sólo sucede esto con los brujos, todas las personas pueden heredar los *ca’tanan’trusa* de sus padres (García 1994(II):407). Más éstos, que a su vez pueden convertirse en *ca’tanan’trusa* de sus hijos una vez que han muerto. Rafael nos explica perfectamente el proceso:

⁴⁵⁸ Nombre que recibe en castellano el medio a través del cual los brujos matan a las gentes. Muchos las conciben como pequeñas flechas que se hallan dentro del cuerpo del brujo. Lo veremos con más detenimiento en el capítulo 10.

⁴⁵⁹ Analizaré con más detalle esto al final del capítulo, al hablar del ritual funerario y de la muerte de un shawi.

El espíritu tanan huayan, estos seres, en realidad.. son espíritus pero que tienen poder y cuando quieren presentarse ante ti se transforma en alguna persona que conoces tú y así se presentan (...) Una persona vestido así como se viste un shawi, está parado, o esta mirando por allá. A veces no te ve. O sea, normalmente no te ven los espíritus cuando los encuentras, porque verte a ti así, frente a frente es para matarte. Ellos tienen bastante poder, fuerte. Entonces, normalmente te dan la espalda. Ellos saben que tú le estas mirando pero hacen como si no te vieran. Entonces tú ves eso, lo identificas como alguien que lo conoces pero tienes miedo, entonces tienes que quitarte. Te vas, antiguamente, cuando veían eso, venían, tomaban tabaco, fumaban cigarro, no comían, no tomaban y se echaban a dormir. Y ahí en su sueño se le presentaba. Tú me has encontrado, lo que nadie me debe encontrar, pero me has encontrado, si te hubiera visto, o sea, él sabiendo muy bien que tu ya le has visto, te dice así, si te hubiera visto, no hubieras vuelto, ahí no más te hubieras quedado. Así te dice. (...) Entonces, ahora que ya me has visto, vamos a ser amigos, donde vas voy a estar presente, cualquier problema, cualquier dificultad me llamas, yo estoy presente para defenderte, para ayudarte, protegerte. Así le sopla en el sueño, entonces esa persona ya tiene poder de ese ser. Y ya puede andar lejos, solo, no le pasa nada; le pasa algo, llama al espíritu, viene y le ayuda; así sucede. (...) Esto es ca'tanan'trusa. En mi chacra ya está mi papa ya, si, ya está el otro día han encontrado. No le he encontrado sino que han escuchado su ruido, el es un tigre, yanapuma, ya está ahí, me alegro, porque cuando en san Lorenzo vivía ahí también tenía chacra, ahí también estaba, cuánta gente le asustó. Porque de mi chacra se llevaban macambo y una vez, este, una familia se iba a la chacra para traer la fruta y resulta que el tigre estaba rugiendo ahí y se han vuelto sin coger fruta. Y eso ya vino acá de San Lorenzo⁴⁶⁰.

El hecho de que Rafael reconozca aquí que su padre ya está en Iquitos con él, que es donde él vive, demuestra la gran fluidez de las almas de los shawi. Pues al mismo tiempo, hay que decirlo, el padre y la madre de Rafael, también fallecida, se encuentran protegiendo a sus otros hijos, uno en San Lorenzo, y el otro, Wilson, en las comunidades del Sillay. Tanto la madre como el padre de los Chanchari, eran personas que según sus hijos conocían el mundo de las plantas y de los seres del monte. Su conocimiento, que ahora transmiten a Rafael en sueños, siempre sirvió para curar y cuidar de los suyos, nunca para hacer el mal. Aunque su hijo, ahora, sea acusado por muchos de saber hacerlo. En cualquier caso, este testimonio nos muestra, en efecto, el origen de los *ca'tanan'trusa*, su existencia como almas de difuntos. No se debe caer en la tentación empero de pensar que estos son los Espíritus de los shawi, es decir, aquello que en vida contienen en su rostro. Pues sabemos, que éste, permanece en el cielo. Los *ca'tanan'trusa* proceden del alma de la sombra de la persona y

⁴⁶⁰ Rafael Chanchari, Iquitos 2006.

pertenecen al ámbito de lo que los shawi denominan, echando mano de un término común en toda la región, *tunchis*. Los *tunchis* son, por definición, espectros, almas de difuntos. Así que los *ca'tanan'trusa* lo son. Pero también un montón de seres más. Y si no, leamos con atención este fragmento de una conversación que mantuve con Wilson precisamente sobre *tunchis*. Merece la pena transcribirlo tal cual a pesar de su extensión:

W: Hay dos... tunchi lo que escuchamos y lo que... hace huinnn, hay otro huiii hui hui hi, hay otro huihuihui igual hace el patito, hay otro uahh uahh, hay cuatro tipo de tunchis. Los que hacen uahaa uahhh eso son de aborto, la mujer lo que aborta. El aborto se convierte en tunchi, es su espíritu malo. Y ahora lo que hace huiii hui hui hui, es un adulto que muere, su espíritu entre bueno y malo es ese de ahí. Ahora el que hace huiiii, igual que huiiii una sola vez, ese es espíritu malo de un adulto que ha muerto. Eso una vez que te ves, no te salvas. Ahora ese igual huihihihi, igual que patito que se va, ese es un espíritu malo de un niño que se ha muerto. También es amigo para nosotros, ese no nos hace nada.

A: ¿y qué imagen ves? Por ejemplo, el tunchi del aborto, qué ves?

W: el tunchi del aborto simplemente le ves negrito, negro, medio oscuro, oscuro. (...) Igual que algodón le doblas?, sacas su semilla, nada más, igual que el cuadrado, así no mas (...) Como un papel, así. En idioma le llamamos ana'hua hua'yan, niño aborto.

(...)

W: otro es, este, dos tipos, tunchis, lo que nosotros morimos como adultos hay dos. Hay un alma entre bueno y malo, hay un espíritu bien malo. Huiro huayan⁴⁶¹, ese es malo, ah

A: ¿es de alguien que conoces o es una persona desconocida?

W: cualquiera, profesora. Es igual que yo, de repente, entre amigos, conversando, ayudándonos, y si de repente muero, yo transformo en espíritu malo y... yo quiero conversarte pero tú ya a vuelta como eres vivo, tienes miedo de que te persiga, te sigo, te sigo, te sigo, te quiero conversar pero tú ya puedes morir, pues.

A: ¿este espíritu, huiro hua'yan es el espíritu de alguien que en vida ha sido malo o no?

W: no, no cualquiera, también los que son huiro hua'yan algunas personas que son entre malos en pueblos. Dicen que cuando somos buenos, cuando ya morimos ya no somos buenos. Son otro tipo de gente ya, pucha nosotros nos transformamos y no respetamos ya a nuestros hijos, le seguimos donde que se van. O sea, dice la historia que según alma dice que está haciendo broma para ellos eh, pero uno como somos vivos, tenemos miedo y nos tienta y

⁴⁶¹Aunque Wilson mismo me corrigió al identificar lo que él denomina *huiro hua'yan* con *quiro' hua'yan*, me parece que está haciendo mención al mismo alma, es decir, a la sombra de la persona. “Huiro”, de hecho, no tiene ningún significado en shawi, como me reconoció. Sólo es un alma, dijo. Las diferencias a la hora de escribir su propio idioma, es algo muy marcado sobre todo entre los profesores; dependiendo de si han formado parte de algún programa, como FORMABIAP, o no. Lo que se pretende diferenciándose no es sólo denotar conocimiento sobre su propio idioma y cultura, sino la autenticidad de éste al hacerlo derivar directamente de la tradición, es decir, de lo que sus padres o abuelos le transmitieron, no de lo que otros les enseñaron en San Lorenzo o Iquitos.

podemos morir. Pero más que todo, huiro hua'yan son hombres malos que mueren, su espíritu malo, es un espíritu malo. Los que te critican más que todo este huiro hua'yan transforman brujos, más que todo, mayormente, eso es lo que transforma. Porque ellos siendo vivos matan todo tipo de muchachos, hombres, cuando mueren se transforman en este espíritu malo.

(...)

W: Hay otro también... dos, tunchi, panca tunchi, huiii hui-hui, es de ser humano, esos son buenos. Panca hua'yan... De ahí hay, este, tunchira'hua. Este es niño. A veces cuando le haces bromas, te sigue igual, te hace jugar, pero no te hace nada. Pero cuando tú le haces broma ya a él también, actúa malo también dicen. Pero este panca tunchi, y este mas que todo, tunchira'hua es compañía. Hhui hui hui... tu también escondes. De repente en la playa tu vienes, estás preparando para dormir... hui hui hui... eso es compañía. Tu fumas cigarros, ahí estás tranquilo. Algo de repente se te quiere presentar, espíritu malo y este tunchira'hua, adelanta ya, te está cuidando para que no se presente espíritu malo que en el río se te puede presentar de repente algunas fieras, bujeos, su alma, sirena, entonces como ellos ya son también sabios, como dios, pero son malos también, saben que demonio se te va a presentar. Entonces vienen de repente para hacerte compañía, de repente tu abuelo, tu mamá tu papá finado, ellos los mandan para que nos acompañan. Hui hui hui... viene alrededor de nosotros. Así es profesora, dicen que a lo menos en shawi, los viejos cuando saben icaro, los que saben icaro, los que fuman, o sea, saben curar, no? ellos cuando mueren se transforman en amana, en yanapuma, en huanquinian, ese sapito verdecito, se transforman en asa, etc. De acuerdo a esto te cuida cuando te vas. Eso es igual que mi papa finado, profesora, mi papá se ha transformado en amana, no te miento.

En este texto aparecen referidos al menos cuatro tunchis. Con sus respectivos sonidos, por cierto. El del aborto, *ana'hua hua'yan*, el del hombre adulto, que parece ser *huiro hua'yan*, uno denominado *panca tunchi* o *panca hua'yan*⁴⁶², y por último, *tunchira'hua*, identificado como *tunchi* de un niño. Hasta el momento, sólo *ana'hua hua'yan* nos había aparecido referido. Y lo había hecho dentro de las formas que podía tomar el alma de la sangre de la persona. Sin embargo, conviene considerar sus diferencias, porque *ana'hua hua'yan*, en realidad, sería el alma de un ser que no nace, de ahí su “indefinición”, es decir, que aparezca como una especie de trozo de algodón o de mancha negra. *Ana'hua hua'yan*, es una alma sin cuerpo, ¿pero es diferente en esto a *nohuën*?

⁴⁶²Panca: grande. Panca tunchi o panca hua'yan sería un alma grande, se entiende que de grandes dimensiones.

*“Nohuaën huele, tú encuentras cuando una persona va a morir, ya la sangre ya trasciende, ya no al olor normal... entonces huele, nohuaën, ese es anuncio de que alguien está cerca para morir”.*⁴⁶³

Nohuaën es el olor de la persona cuando está cerca de la muerte. Así que debiéramos suponer que es ese olor lo que vuela hacia el espacio del aire. Desde ahí, se nos dice, cuida la sangre que queda en la tierra. Pero ¿qué quiere decir esto?, ¿qué sangre queda en la tierra? Igual nos ayude a entenderlo una figura que no citamos más atrás pero que está presente en algunas fiestas shawi, como en San Juan y en el Corpus Cristi, los *shanshos*. Veámoslo. En Santa María de Cahuapanas, durante la celebración de sus fiestas del Corpus Christi, un grupo de hombres ataviados con coronas de plumas, sus rostros pintados y una especie de yupana con no más de dos carrizos llamada marona, recorren toda la comunidad representando a unos seres que denominan *shanshos*. Los *shanshos*, son aves de vientre marrón, con una gran cresta y cola emplumada que cantan durante la noche (*Opisthocomus hoazin*). Se les denominan *sëncantë*’ por estar relacionados con el mal agüero o el mal presentimiento⁴⁶⁴. Los *shanshos* viven en el mundo de Ucuá, en la tierra de abajo. Dicen que son la sangre de los hombres que viven en *Nu’paru’té*, la sangre de los shawi. Cuando éstos mueren y entierran su cuerpo, la sangre se cuele por la tierra y llega al mundo de Ucuá. Allí, Ucuá, los hace personas, y, a veces, los hace salir. Cuando salen a este espacio, los *shanshos*, son como el ave llamada *sëncantë*’. Por eso, los hombres, los representan como a éstas, con su cresta de plumas y con su sonido característico. Los *shanshos*, son una pieza muy interesante de las fiestas del Corpus. Su presencia es constante pero apenas debe hacerse notar. Es decir, las gentes, evitan mirarlos mientras ellos, en fila de a uno, tocan su marona reproduciendo un único sonido, que lanzan a un lado y a otro, siguiendo tal gesto con todo su cuerpo y la cabeza inclinada hacia el suelo. Los *shanshos* caminan, más que danzan, al lado de las imágenes cuando son llevadas a la iglesia o a la casa comunal. Sin embargo, jamás entran en ninguno de los dos espacios. Hasta el último día, cuando se mezclan con las gentes justo antes de que hagan su aparición los amanas del monte. Ahí, los *shanshos*, sí molestan. Soplan con fuerza su marona, mostrando su trasero a la gente, sentándose sobre ellas, tirándoles de sus pelos. Pero sólo la ignorancia hacia ellos, les hace marcharse para seguir su ritmo. De alguna manera, estos *shanshos*, representan la presencia constante de lo no humano en las vidas de los shawi. Su propio nombre así lo indica. Y lo representan desde una posición muy particular, no como *tanán hua’yan*, como amana, sino como *hua’yan* de *piyapirosas*. Es decir, almas de personas.

⁴⁶³ Rafael Chanchari, Iquitos 2008

⁴⁶⁴ Como puede verse, el mismo nombre del ave, *sëncantë*’ (*sencantërin*, presentir algo negativo), denota su identificación con el mundo de la muerte, con la oscuridad y la brujería. A este respecto, pueden verse algunas referencias en García 1994(II):226-228; 1997(V):74 y 357 y en Ochoa 2006:264.

Los *shanshos* son los difuntos shawi. Y en la fiesta del Corpus, recuerdan que, también el *cuerpo* de los shawi, renace tras su muerte. Lo hace gracias a su sangre.



Figura 40. *Shanshos* en Santa María de Cahuapanas

A diferencia de la sombra (*hua'yanën*) y de aquello que contiene el shawi en su propio ojo (*ya'pira*), la sangre (*huënai'*) se reparte entre el espacio del aire y la tierra de abajo. Su “olor” (*nohuënen*) se va al aire, y la sangre en sí, digamos la del cuerpo enterrado, *el cuerpo inerte*, se filtra al subsuelo, donde Ucuá la re-encarna en seres. Pero la sangre en sí misma, puede tener incluso un tercer destino. Los abortos, por ejemplo, ¿qué ocurre con ellos? Se quedan en *Nu'paru'te*, en el espacio de los seres humanos. Eso sí, como tunchis. Son los conocidos como *anahua'yan* o *ana'hua hua'yan*.

Este matiz sobre el aborto desvela aspectos especialmente interesantes sobre el modo en que los shawi conciben la formación de un nuevo ser. Cuestión vinculada, sin duda, también a la sangre, esa misma que huele y se filtra al mundo de Ucuá. La palabra *anahua*, lo veremos en el apartado siguiente, es utilizada por los shawi tanto para designar al feto como al aborto. *Anahua*, proviene del verbo *anahuanin* que significa apestar, tener mal olor. De ahí, que habitualmente el prefijo *ana-* se utilice para designar el mal olor o el estado de putrefacción, por ejemplo, de la carne o el pescado.

Esto hace que tanto el feto como el aborto, como veremos, estén en relación además de con la sangre (*huënai'*), con el olor. Y no sólo con el olor de la muerte (*nohuënen*), sino también con aquel que se tiene mientras se vive (*huë'ëropinën*).

Pasamos ahora a hablar de la cuarta alma del shawi, el alma de los huesos o *nansë hua'yan*⁴⁶⁵.

(...) si ves hueso, *tunchi*, ese *nansë hua'yan*, vas a hallar un hueso todo entero, cuerpo entero pero vas a ver bien hueso, hueso, puro hueso. (...) Cuando tú vas a morir te dice *huiii... nansë i'tërë*. Significa cuando tú mueres, te va a comer *comején*. *Nanse i'tërë*, nosotros decimos *nansë i'tërë* come tierra, se va debajo la tierra, se come palo, eso son *comejenes*. Hay tipos de *comejenes*, pues, *minsëna*, *nansë i'tërëhite* y Entonces *nansë i'tërë* muerde, feo cuando muerde. Es un insecto, tamaño de hormiguita, pero son feos. Y ese *tunchi* cuando te dice *huiii*, en su ladito, eso no mas, cuando tú para que mueras tú o tus familiares, te hace malograr. Anteriormente dice que cuando escuchas, *tunchi* me ha hecho mal agüero. Ya todo el mundo se asusta. Quién quizás va a morir. ¿Qué te ha dicho? *Nansë itëre*, *Huiiii huiiii*, *nansë i'tërë* me ha dicho. Pucha carajo. Significa que cuando tú mueras o muera alguien, le va a comer, en la tierra, al enterrar pues. Le come. Eso significa.⁴⁶⁶

Nansë hua'yan, el alma del hueso, es descrita normalmente como el esqueleto de una persona. La expresión más usada para referirse a ella es, por eso, “puro hueso”. Su peligrosidad parece mayor que la de otros *tunchis*, y su aparición, por lo general, es interpretada como grave, aviso como vemos de muerte. De una muerte, además, fea, mala, en la que al cuerpo le espera ser devorado por estos seres calificados de *comején* (*i'tërë'*)⁴⁶⁷. *Nansë hua'yan* silba, se le puede escuchar por las noches. Por eso, una vez que uno entra en su mosquitero es mejor no salir de él. Y, en su caso, nunca hacerlo a solas ni alejándote mucho de la casa. Pues, *nansë hua'yan*, como el resto de *tunchis* por cierto, no se encuentra en el monte alto, sino en los espacios más cercanos a las viviendas. A veces, incluso, en las traseras de las mismas. Ésta, ciertamente, es una diferencia sustancial entre los *tanán hua'yan* y los denominados *tunchis*. Pues como su propio nombre indica, los primeros se encuentran en el monte, en la llamada *purma*, allí donde termina el espacio de las huertas, mientras que los segundos,

⁴⁶⁵ Se notará que he pasado por alto las dos otras figuras señaladas por Wilson como *tunchis*, el *panca tunchi* y *tunchira'hua*. Sobre ellas habría que decir, simplemente, que forman parte de las mil y una formas que pueden tomar las almas de los difuntos shawi: manchas, puntos negros, costillas, calaveras, hojas o ramas, niños, adultos, ropas roídas, trozos de madera, etc.. En realidad, *panca tunchi* correspondería al alma de un ser humano adulto que se muestra como un ser, tal vez desproporcionado para un shawi, de ahí lo de *panca* (grande) y en el caso de *tunchira'hua*, claramente, al alma de un niño. Estas almas de niños, por cierto, son especialmente significativas para los shawi, quienes consideran que son quienes te guían a la hora de llegar al cielo. Por eso es tan importante tener ahijados, en realidad, porque sus almas serán las que guíen tu propio espíritu una vez que hayas muerto.

⁴⁶⁶ Wilson Chanchari, San Miguel, 2008.

⁴⁶⁷ *Comején* es todo aquello que produce comezón en el cuerpo (*casëquën*). *I'tërë'* procede del verbo *i'tërin*, que significa rascar. *I'tërë'* sería algo así como “lo que produce que te rasques”.

pueden incluso encontrarse en las mismas viviendas⁴⁶⁸. Cabe decir, que además de *nansë hua'yan* hay otros *tunchis* que aprovechan también la estructura ósea del ser humano para figurarse. Así, podemos encontrar calaveras, brazos o piernas - sus huesos, entendemos - o incluso como costillas. Y si no, veamos el encuentro que Wilson y su cuñado tuvieron una noche que estaban de viaje:

(...) esa vez, antes de que de que tú vengas de Palmiche, cuando me he ido a Chacatán, estaba viniendo con Hugo, en canoa, cinco de la mañana estaba llegando aquí. En Pistón estaba a las 6 de la tarde. Ahí me he ido a casa de mi tía, hemos tomado, comer también. A las ocho estábamos tarrafeando hemos agarrado unos tres tumbuchis, ahí hay regular. Como el motorcito no funciona, vamos con tangana. Tres de la mañana estábamos en sachavaca, de sachavaca a la vuelta estábamos mirando en la playa y hay una costilla, profesora, de gente, costillas, si, matas un animal, le sacas y le pones, costillas no? Puro huesos. Yo no le digo nada a Hugo, él es miedoso. No le dije nada. Pu, yo sentí algo. Vamos ya derecho. Venimos. Verdad, no nos ha seguido nada. Yo pensé que nos va a seguir. Yo vengo ahí, Hugo vamos, haciendo broma con Hugo estábamos viniendo en la noche, toc, toc, estábamos viniendo para que no nos siga, para que vea que estamos huascas. Y así hemos llegado. Es lo único, profesora, que...ese es costilla de ser humano. (...) Yo he pensado que nos iba a seguir. Bien blanco, todo clarito, costilla. Esa costilla era tunchi. (...) En idioma, ninivitë', ninivitë es costilla, pues. Porque es costilla pega hasta el corazón, casi ninopi, por eso le dicen ninivitë', pega parte del corazón.

El encuentro de Wilson con este *tunchi* no tuvo consecuencias. Y su explicación de por qué no las tuvo fue, que en realidad no se había encontrado con *nansë hua'yan*, es decir, el esqueleto. De haber sido así, dijo, tal vez no hubiera estado ya para podérmelo contar.

(...) eso no es hueso, es ninivitë, ninivitë'. Y ahora si ves hueso, tunchi, ese nansë hua'yan, vas a hallar un hueso todo entero, cuerpo entero pero vas a ver bien hueso, hueso, puro hueso. Eso se llama en idioma nansë hua'yan. Otro tunchi.

Según las explicaciones de nuestro informante pareciera que el mundo de los *tunchis* es prácticamente infinito. Como si cualquier cosa existente pudiera tomar esta condición. Y al decir “cualquier cosa existente” también pensamos, por supuesto, en los componentes de estas cosas

⁴⁶⁸ En una ocasión, mientras cultivaba yuca en compañía de dos mujeres, una de ellas - la de más edad - le contaba a la otra en un tono bastante distendido que un *tunchi* había hecho caer sobre su cabeza una olla. La olla estaba en alto en su cocina, y al voltearse la mujer, ésta cayó sobre su cabeza. La mujer no tenía duda de que había sido algún *tunchi*, al que se refirió con el término *tëhuapiso'*, burlón. Las consecuencias de ese pequeño encuentro no tuvieron ni tendrían más consecuencias que el golpe y el susto de la mujer. Cuando yo le pregunté cómo era este *tunchi*, ella me contestó que no lo había visto. De hecho, de haberlo visto, las consecuencias hubiesen sido otras. Me dijo que seguramente sería el *tunchi* de algún niño que sólo estaba queriendo molestar. Sería, entonces, un *tunchira'hua*, según la explicación de Wilson de más arriba.

vivientes. Como si “todo” fuera un ser humano capaz de reencarnarse en un ser no humano. Entre los seres no humanos, los tunchis, parecen ser los más comunes. Uno puede encontrarlos en cualquier lugar cercano. Luego, dentro del conjunto *tunchi*, están los que proceden del cuerpo de una persona. Son los tunchis de los difuntos. Algunos ruidos, brazos, costillas, manchas negras, son también denominados tunchis, pero parecen ser de menor importancia al mostrarse, en realidad, como miembros descolgados del cuerpo de un ser humano. *Quiro hua’yan* (el alma de la sombra) o *nansë hua’yan* (el alma del hueso) no son fragmentos de una persona, son, por decirlo de alguna manera, personas completas. O mejor dicho, son los cuerpos de los shawi, de los *piyapi*, cuando son difuntos. ¿Qué pasa con el alma del ojo y con el de la sangre? *Ya’pira hua’yan*, siguiendo con el mismo símil, es la persona, y como tal, en el cielo, se le supone como en vida. *Nohuën hua’yan*, el alma de la sangre, como muestra la simbología de los *shanshos*, permanece bajo la tierra, junto a Ucua, porque aquella que se encuentra en *Niiruite’*, en el espacio del aire, sólo es su “anuncio”, no el alma del difunto en sí misma.

Esto pone en evidencia muchos aspectos interesantes. En primer lugar, la importancia o la diferencia, si se quiere, que hay entre ser (o poseer) un cuerpo (completo) y no serlo; aunque este cuerpo sea puro hueso. En segundo lugar, pone en evidencia también una excelencia por parte del shawi hacia ciertos miembros o elementos de su cuerpo, como son la sangre y los huesos, por ejemplo. Por último, ambos elementos nos ponen en jaque de aquello que nos condujo en un principio hasta aquí, la diferencia entre lo *hua’yan* de un *piyapi* y lo *Hua’yan*.

Sobre la sangre y los huesos, los shawi, crean sus propios rituales, como el de la primera menstruación o la conocida como “chunga”, celebrado tras la muerte de una persona⁴⁶⁹. Este hecho, además de todo lo dicho hasta el momento sobre estos dos elementos, les asigna ya, por sí mismo, un valor especial. Lo más importante aquí, sin embargo, es, quizás, que ambos forman parte también del mundo espiritual de los animales. Así lo ve Rafael:

“cuando tú botas el hueso a la tierra, ahí se ensucia y ahí, este, viene el mal olor, o sea, se malogra, se fermenta, crea ambiente malo, mal olor y vienen las moscas, echan gusanos, se engusan, entonces sufren, el animal al ver eso sufre⁴⁷⁰. O sea, nosotros mismos cuando morimos no quisiéramos que el gusano nos coma, no? Quisiéramos estar en un lugar seguro para estar, así como de vida no hemos estado engusanados, así. Esa es la vida para ellos también, entonces hay que cuidar. Si no los cuida, ya nunca más el venado te acerca, porque

⁴⁶⁹ Se hablará de “la chungu” más adelante. Se trata de un ritual que gira en torno a los huesos del muerto. Antiguamente, los shawi, enterraban a sus muertos en tinajas cerca de las casas e incluso dentro de éstas. Pasado un tiempo, los desenterraban y velaban sus huesos en este ritual. De esta manera, se cree lograr que el espíritu de la persona fallecida abandone definitivamente la tierra de los vivos, y que su presencia deje de ser peligrosa para sus propios familiares, quienes a partir de entonces pueden volver a ocupar su vivienda y a hacer sus tareas cotidianas.

⁴⁷⁰ De nuevo, la cuestión del mal olor.

*eres mala gente, no cuidas por decir a los animales. Eso es el afasi, lo que se dice, la persona afasi*⁴⁷¹”

Con respecto a aquello que diferencia lo *hua'yan* del *piyapi* de lo Hua'yan en general, tan sólo nos queda decir, que en el primer caso, se trata de algo claramente “humano”; en el segundo caso, no. Es decir, los tunchis, no son legítimos *hua'yan*. Los legítimos, son los *tanán hua'yan*, los amana, Asa, Asahui, Huampi. Los tunchis son, simplemente, almas de seres humanos, espectros. No son “seres no humanos” en sí mismo. De ahí, precisamente, el uso de la palabra *tunchi* para diferenciarlos de los que son *per se hua'yan*, los que nacen y mueren, digámoslo así, siendo almas. Pero ¡ajo!, porque esto nos podría estar indicando algo importante sobre la cuestión con la que abríamos este capítulo: ¿nace el shawi siendo ya *piyapi*, tal y como el amana nace siendo *hua'yan*?

Enseguida vamos a ver cómo nace un shawi, como nace un *piyapi*. Pero, antes, sin embargo, nos falta aún hablar de un punto esencial: de lo que envuelve el Espíritu del shawi, su cuerpo o *nonën*. Quizás, esto nos ayude también a contestar a esta cuestión. Pues para dejar atrás la cuestión de lo *piyapi* y lo *hua'yan*, habría que añadir aún una diferencia sustancial entre ambos: el propio cuerpo. ¿O debemos pensar que todos los seres del entorno shawi tienen un mismo cuerpo? Recordemos: Asa tenía hueco un ojo (García 1998:(V)198), el *shapshico*, que tiene ojos, los tiene rojos; además, tiene un pie hacia delante y otro hacia atrás (García 1994(II):60). El cuerpo de los amana es pura hoja, y el de Asahui, según algunos shawi, está lleno de plumas. Hay seres del monte que son mitad animal, mitad persona; tienen sus pies como el de los añujes. Y todo ello, por no hablar de los gigantes con cuatro o seis cabezas, como *Cacaira Hua'yan*⁴⁷². Los seres humanos no humanos, no tienen cuerpo...quiero decir, no tienen *nonën*. Pues *nonën*, es sólo, cuerpo de shawi.

“Amana es ese mi amigo, su cuerpo es como un pelejo, todo es como pelejo, pero como uno es su altura, su ojo como un jeme de dentro, su frente, tremenda frente, grande, su defensa es como un ipuyito, una varita así como la de los policías lo que hacen andar, el del Amana es rojito, con eso se defiende cuando se hace broma, con eso es para que nos mate, es un demonio, un demonio del monte”.

⁴⁷¹Recuerdo aquí, que *afasi* es el nombre en castellano que reciben los hombres cuando no logran cazar; los malos cazadores. *Anahuatë*, en shawi. Ver capítulo 3, “La caza”.

⁴⁷² *Cacaira hua'yan* está identificada como la figura de una persona con varias cabezas. Esta característica, sin embargo, no es la que le da nombre, sino la de ir siempre riéndose. *Cacaira* significa “que se ríe”, de ahí su sobrenombre en castellano: Alma “reilona”. Pueden verse algunas historias sobre este personaje en el Tomo VI de *Buscando Nuestras Raíces* (García 1998). Por nuestra parte, esto es lo que Wilson nos dijo sobre ella una vez: “En esta parte siempre hay, yo siempre escucho, lo que dicen *cacaira hua'yan*, un solo cuerpo con varias cabezas. Ese si te halla y te deja puro huesos, no te mata, te chupa, es uno de los demonios más poderosos. Vivo te come todo, te chupa tu sangre, todo, todo, tu cuerpo, tu carne, todo, tus huesos te deja, igual tunchi. Un solo cuerpo y varios cuerpos. Y ese es peligroso cuando te halla”. (Wilson Chanchari, San Miguel 2008)

“Una vez me fui de NN., me estaba yendo al monte porque a mí me gusta mucho montar, me voy de mi casa y de repente había una quebrada en el monte y ahí estaba ¡¡¡inmenso lagartazo era...!!!! no era del agua pero me estaba queriendo enseñar del agua, tremendo, ¡¡¡tremendo animalazo era.!!! Por trocha de XX me está queriendo enseñar para aprender, por monte XX me está queriendo enseñar. Su cuerpo era de lagarto, pero con rabo de víbora, su cabeza de boa, ¡tremenda cabeza!, sus ojos, así como de luna de linterna, su color del color de la gamitana, su escama, mejor dicho, como que fuera víbora, pero lagarto era” ⁴⁷³.

Nonën, cuerpo de shawi

Cuadro 2. Cuerpo, almas, y espectros de la persona shawi.

<i>Nonën</i> Cuerpo			
<i>Ya’ pira</i> ojo, rostro	<i>huaënai’</i> sangre	<i>nansë</i> hueso	<i>hua’yanën</i> sombra
<i>Hua’yanënpo’</i> Almas del Cuerpo		<i>Hua’yan</i> Espectros o Almas	
<i>Ya’pira hua’yan</i> alma del ojo		<i>Nohuanën hua’yan**</i> alma de la sangre	
<i>Quiro’ hua’yan*</i> alma de la sombra		<i>Nansë hua’yan</i> alma del hueso	

**kiru wa’yan*

** *nuwawe’e hua’yan*

En base a lo dicho hasta el momento, estos serían los elementos fundamentales que los shawi entienden que conforman su persona. Un cuerpo, concebido hasta ahora como *depósito* de cuatro elementos (sangre, rostro, huesos y sombra) que son, a la vez, almas: dos se tienen en vida y dos, *son* después de la muerte. El alma del ojo y el alma de la sombra son *hua’yanënpo*, es decir, almas del cuerpo de una persona. *Nohuanën hua’yan* y *nansë hua’yan*, simplemente, *hua’yan*, almas-espectros que nacen del hueso y de la sangre de la persona. Uno, *nansë hua’yan*, vive en *Nu’paru’té*, el espacio de los seres humanos y el otro, en *Ahkupuru’té*, el espacio o la tierra de abajo. De las dos almas-persona o *hua’yanënpo’* una, denominada Espíritu, se marcha hasta *Chimirinru’té nanpirinru’té*, el espacio de los muertos; la otra, *quiro’ hua’yan*, permanece entre los seres humanos. Aquellas almas que permanecen entre los seres humanos, la de la sombra y la del hueso, lo hacen la

⁴⁷³ En García 1994(II):84-85.

primera como *ca'tanan'trusa*, la segunda como *tunchi*. Ambas, son almas desmembradas del cuerpo de la persona. Sin embargo, en ambos casos, se vuelven *otros* cuerpos: en el caso del alma de la sombra, se puede tornar con apariencia de algún familiar conocido, puede volverse Asa, un tigre, un yanapuma, aves como el paujil o el ayaymama; en el caso de *nansë hua'yan* se torna esqueleto, eso es, “puro hueso”, el cuerpo del alma del hueso. Los *ca'tanan'trusa* buscan alianzas con los seres humanos. Aunque no siempre; también procuran sus raptos, convertirlos en seres como ellos. ¿De qué manera? A través del robo de su Espíritu. Es decir, del robo de ese alma que permanece en su ojo. Por eso es tan importante evitar las miradas. O “igualar los rostros”, algo que se consigue, como veremos más adelante, a través de la pintura del mismo simulando, precisamente, a esos seres que pueden procurar nuestro raptó. Cuando se produce sin embargo la conversión, el shawi, adquiere no sólo los hábitos de sus raptóres, también su cuerpo. Se convierten en amana, en personas con cuerpos de animales, sus ojos rojos, sus pies cambiados, etc, etc. Por su parte, los tunchis, dentro de su amplia gama lo que hacen es, en su mayoría, molestar a los seres humanos sacándolos de su cotidianidad, afectándoles con malestares e indisposiciones que les obligan a cuidarse para procurar de nuevo la incursión en el ámbito de la normalidad de los seres humanos. Lo veremos al hablar de las enfermedades. Aunque en este caso, el Espíritu no es raptado sino, simplemente, *tocado*.

Dicho esto, podríamos deducir entonces, que el concepto de alma para el shawi es indisociable del concepto de cuerpo. Y el de cuerpo, dependiente de una concepción (de persona) sustentada primordialmente en la continuidad de las subjetividades que conforman su universo (animales, plantas, constelaciones, hombres, pescados). El “alma”, para un shawi, es aquello que va unido al cuerpo mientras éste, el cuerpo, es en su caso “cuerpo de persona” (*nonën*), o lo que es lo mismo, el “alma” es aquello que mantiene al shawi en su condición de persona (*piyapi*), y como tal, recibe el nombre de Espíritu. Pero “alma” es también el “cuerpo” que se mantiene cuando el ser humano deja de ser persona. Entonces, el alma, se convierte en *Hua'yan*, y la persona deja de ser *Canpo piyapi* o *piyapirosa*. Se vuelve un cuerpo con un rostro diferente, sin sombra - o pura sombra- . O lo que es lo mismo, se vuelve sangre y hueso.

¿Quiere esto decir que el cuerpo del shawi es diferente al del resto de los seres humanos?

La palabra usada por los shawi para designar a su propio cuerpo, *nonën*, es una palabra bastante específica pero al mismo tiempo complicada de explicar. Veamos. Para empezar habría que decir que el sufijo -ën en shawi se utiliza para denotar posesión. Y, por lo general, las partes del cuerpo se emplean en la forma poseída. Por eso, la traducción correcta de *nonën*, en realidad, es “su cuerpo”, no “cuerpo”, en sentido global, para el que no puede encontrarse ninguna palabra concreta en el vocabulario shawi. Es decir, el cuerpo, no existe en su forma desposeída sino siempre como “cuerpo

de”. Si a la palabra *imin*, huerta, le añadimos el sufijo -ën, *iminën*, debemos traducirlo por “su huerta”; igual que *motën*, su cabeza o *pëinënpo*’, nuestras casas. La palabra *non*, significa canoa. Si quisiera decir “mi canoa” diría *nonshahuë* o *noshahuë*⁴⁷⁴. No diría *nonën*, en cuyo caso, estaría refiriéndome a la posesión de un cuerpo. ¡Ojo porque este detalle es importante y volveremos sobre él más adelante! ¿Qué pasaría si dijera *noshanën*? Que me estaría refiriendo a “carne”, a la carne de un animal, es decir, me situaría frente al cuerpo de un animal (*noshinën*) y no, en cualquier caso, de una persona. El cuerpo de una persona, su cuerpo es, simplemente, *nonën*.

Todas estas matizaciones de tipo lingüístico - aunque no sólo - son de una importancia enorme para entender la propia concepción del cuerpo shawi. Por eso conviene tenerlas en cuenta desde un principio. Más aún, cuando para muchas sociedades amazónicas ocurre que sus cuerpos son descritos o denominados en base al de ciertos animales o plantas⁴⁷⁵. Los shawi se refieren a su cuerpo en conjunto distinguiéndolo del cuerpo de animales y plantas. Pero ello no hace que los conciban tan diferentes. Por eso, como muestra el cuadro siguiente (cuadro 3), usan la misma palabra para referirse a su piel y a la cáscara o la corteza de las plantas o árboles (*sha’huëtë*’); designan su pelo de la misma manera que las plumas de las aves (*anporo*’); nombran a su brazo *tanpa*’ y usan la misma palabra para referirse a la pata delantera de los animales o a las ramas de los árboles (*nara tanpa*’; *nara*, árbol); asimilan su estómago, *anpopitë*, con el corazón de los árboles, al que llaman *anpopi*⁴⁷⁶. El corazón del ser humano es *ninopi*, concebido, en este caso, como un panal (*nino*). Algo bastante significativo si pensamos que el shawi mira a su mundo como a un panal de avispas (*nino cancan*). Por último, la sangre, la sombra o los huesos, son designados de igual modo para hombres y animales. Quienes se engloban a su vez, bajo un mismo término, *huënaihuan*, literalmente “lo que tiene sangre”.

⁴⁷⁴ La *n* antes de *s* se pierde, y *-huë* es el sufijo posesivo de la primera persona del singular.

⁴⁷⁵ Tenemos aquí, sin ir más lejos, el caso candombe, con un conocimiento anatómico reseñable como puede verse en los análisis hechos por Surrallés al respecto (Surrallés 2009b:79ss).

⁴⁷⁶ *Anpo*: profundo

Cuadro 3. Seres humanos y partes de cuerpo.

	Cuerpo/Tro- nco	Piel/Corte- za/Pluma/ Escamas	Hígado/Coraz- ón	Huesos/es- pinas	Sangre/S- avia	Brazos/Rama- s/Alas/Aletas	Sombra	Rostro/ Pico/
Piyapi Persona	<i>Nonën</i>	<i>sha'huëtë</i>	<i>cancan/nino- pi</i>	<i>nansë</i>	<i>huënai'</i>	<i>tanpa'</i>	<i>hua'yanën</i>	<i>ya'pira</i>
Nara Árbol	<i>Namënën</i>	<i>sha'huëtë'</i>	<i>anpopi</i>		<i>yaqui', nëcai'</i>	<i>sëpaquën, nara tanpa'</i>	<i>na'irinso'</i>	
Anpiantë- huan Ave	<i>Anpiantë</i>	<i>anporo'</i>	<i>cancan</i>	<i>nansë</i>	<i>huënai'</i>	<i>anpiantë'</i>	<i>hua'yanën</i>	<i>inaira natë'</i>
Ma'sha Animal	<i>Noshinën</i>	<i>sha'huëtë</i>	<i>cancan</i>	<i>nansë</i>	<i>huënai'</i>	<i>tanpa'</i>	<i>hua'yanën</i>	<i>ya'pira</i>
Sami Pescado	<i>Nahuanën</i>	<i>sami socatë'</i>		<i>samiransë nahuan</i>	<i>huënai'</i>	<i>maitonamën</i>		

Tanta equivalencia no nos separa, en realidad, de lo que sucede en nuestra propia cultura. Donde se utilizan, en infinidad de casos, los mismos términos para designar partes del cuerpo de los animales y de las personas. Otro asunto son, de nuevo, las almas. Para un shawi, no cabe duda, animales y plantas poseen, igual que las personas, su propio cuerpo. También sus almas. En el caso de los animales domésticos, el perro es quizás el ejemplo más claro de esta equivalencia. Se piensa, que igual que los humanos, su espíritu, también en su ojo, le sigue a éste al cielo. Y que su sombra, que le siguió a él e igual que a su amo toda la vida, queda en la tierra guardando su propio cuerpo, así como al cazador que le enseñó a moverse por el monte. Los añujes, las huanganas, los animales del monte en general, una vez que son muertos vuelven al mundo de Ucuá, donde éste les vuelve a dar vida para volver a entregarlas a los hombres. Eso sí, bajo la condición de que estos hombres cuiden y devuelvan su alma, presente en su sangre y sus huesos. Como el alma de los seres humanos. ¿Qué sucede con los amana, con los legítimos *hua'yan*? Pues que como su propio nombre indica, son

“pura alma”. Y al ser pura alma, su cuerpo ya no es como el de los seres humanos, no es *nonën* sino, en cualquier caso, *hua’yanën*, pura sombra⁴⁷⁷.

Aquí puede notarse, por ejemplo, la especificidad de la palabra *nonën* de la que hablábamos más arriba. Puede que el cuerpo del shawi guarde ciertas semejanzas con los cuerpos de otros seres humanos, sin embargo, sólo el suyo es cuerpo de persona. Por eso, con frecuencia, cuando quieren referirse a la figura y forma visible de su persona, a su exterioridad, usan la palabra *piyapi* o, simplemente *ya’pi*. Lo que demuestra una fuerte identificación del ser humano no sólo como persona con alma o Espíritu, sino también como persona con (su) cuerpo, aquel en el que se encuentra contenido su propio Espíritu. Podemos entender ahora la expresión de Rafael según la cual *ya’pira huayan*, el alma del ojo y el rostro, el Espíritu del shawi, es aquello que envuelve al cuerpo: el cuerpo es la parte más íntima del shawi, pero también la más visible. Contiene a su Espíritu tanto como éste lo contiene a él, lo que quiere decir, en definitiva, que sin cuerpo no hay espíritu, y sin espíritu no hay shawi ni persona o *piyapi*.

No obstante, el término *nonën*, a pesar o tal vez, por su especificidad, no tiene tanta presencia en el vocabulario shawi como, por ejemplo, la palabra *piyapi*. Es decir, los shawi, se refieren poco a su cuerpo en tanto que materialidad como un todo. Y cuando hablan de él, lo hacen remitiendo a partes concretas, no al conjunto. A este respecto, las partes más nombradas del cuerpo shawi son el hígado y el corazón. Ambos, conforman una especie de conjunto indisociable, de tal manera, que en muchas ocasiones se nombran usando la misma palabra, *cancan*⁴⁷⁸. Con el hígado y el corazón se siente, se piensa, se vive. Lo que quiere decir que de su estado depende, en realidad, más que el estado del cuerpo del shawi. De ellos depende su estatus, su ocupación, su actividad o su especificidad como personas.

Durante una de las sesiones de trabajo que mantuve con Wilson Chanchari, le pedí que me pintara una persona y que escribiera sobre ella el nombre de las partes del cuerpo. Desgraciadamente, mi amigo se empeñó en hacer su dibujo en la pizarra de su escuela, así que no podré reproducirlo aquí. Ni en fotografía. Pero a su obra, le acompañó una explicación que creo que nos viene ahora como anillo al dedo:

Nosotros como chayahuitas a veces trabajamos, nos vamos a la chacra, la actividad lo que realizamos, nuestra vida, la parte más importante, la más delicada del chayahuita, este, cuando le duele su estómago, dolor de cabeza... porque dice que cuando le duele su estómago no puede ir ya ni a donde, cuando le duele su cabeza tampoco, porque a veces, con la cabeza

⁴⁷⁷ La palabra *hua’yanën* está formada por la palabra *hua’yan* y el sufijo -ën, que como vimos anteriormente, denota localización corporal y posesión. La sombra, que es el significado de esta palabra, es el cuerpo de los *hua’yan*, del alma.

⁴⁷⁸ Recordemos que *cancan* también significa “avispa”.

*pensamos, te mareas, de repente te puedes caer por ahí. Además también su pie, cuando se corta con el machete, no puede. (...) Hay a veces, hay veces solo nos duele nuestro estómago y no se puede ir ni a donde. Y también nuestra costumbre, la parte delicada lo que tenemos, cuando tenemos mal sueño, ya no nos vamos ni a donde*⁴⁷⁹.

Aquí, el estómago (*anpopitë*) es tomado como el centro vital del cuerpo shawi. Sin embargo, éste, es identificado rápidamente con el hígado, aunque también, como decimos, como si fuera un conjunto, con el corazón. Lo que quiere decir, entre otras muchas cosas, que cuando a uno le duele el estómago, le duele el hígado y el corazón. También le duele la cabeza, como nos dice Wilson, y eso significa malestar general, como si el estómago fuera el centro a partir del cual, se irradia el dolor. Y, por tanto, también la salud.

*Los pensamientos provocan dolor de estómago, canio cancan, “te duele el hígado” y eso te hace enfermar. Si uno piensa y duele su estómago, uno no puede estar. Pero si uno puede tomar masato, trabajar y salir al monte, si no mezquina y es buen esposo, si advierte los peligros del monte, no mata animales más que para comer, invita, si uno vive siendo shawi pues, no más, entonces, noya cancanterahuë, me siento bien, estoy bien, conforme a uno es, no más*⁴⁸⁰.

El hígado es el órgano que determina el estado anímico de la persona (feliz, apenado, triste) y el estado y las condiciones bajo las cuales acontecen hechos que inciden sobre la caza, la siembra de un yucal, el parto de la mujer o la formación de un nuevo centro familiar. Expresiones como “estoy feliz” (*ca cancanterahue*) o “ser valiente” (*chiniquën cancantërin*) equivalen a decir “estoy bien del hígado” o “tengo un hígado fuerte”, respectivamente, siendo el órgano, en ambos casos, quien actúa como referente de los estados y del reflejo de éstos en la vida social shawi. También los dolores corporales, como muestra el discurso de Wilson, están identificados en su mayoría con el hígado. Es decir, dolor, *iquito*, es, principalmente, “me duele el hígado”, *iqui cancan*, de tal forma que decir enfermedad, *canio*, equivale generalmente a decir *canio cancan*, enfermo del hígado. Del buen funcionamiento de éste, depende pues, el funcionamiento del resto. Y, como decimos, no sólo el estado de salud, como se ve, sino también la inclusión de los individuos en la vida de las comunidades.

Es verdad que para muchas sociedades el hígado ha sido y es un elemento clave para el estado de ánimo de sus individuos, por lo que expresiones como estar enfadado, malhumorado o incluso molesto corporalmente son comprensibles bajo la expresión “estar del hígado”. No olvidemos

⁴⁷⁹ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

⁴⁸⁰ *Ídem*.

además, el lugar que éste ocupa en la teoría de los humores refiriendo un estado amargo relacionado con la bilis. La importancia del hígado en el caso de los shawi tiene también una cara más práctica: la toma de masato. La gran cantidad ingerida a lo largo del día, un promedio de tres o cuatro litros por persona adulta necesita, sin duda, del buen funcionamiento del hígado⁴⁸¹. Y es por ello, que todo acto relacionado con la cotidianidad en la vida de las comunidades, necesita de un buen estado del órgano para que uno no se sienta apartado de ésta, es decir, para que uno exista, se sienta vivo en su ser persona. Tal vez de ahí que *cancan*, hígado, como *piyapi*, persona, aparezcan en la misma entrada del diccionario *canponan* bajo “ser”, en tanto que “existir como persona” y, por tanto, también, digámoslo así, en tanto que vivir siendo un “hígado vivo o fuerte”⁴⁸².

A vista de esto último, la cualidad “persona”, *piyapi*, implicaría *ser*, entre otras cosas, un “hígado fuerte”. Y a este respecto, se debe destacar la importancia que tiene el dar de comer a los niños el hígado de ciertos animales para fortalecerles y hacerles verdaderos hombres, así como darles determinados *piripiris* que les hacen, según las mujeres, grandes tomadores de masato que no llegan a “completarse” fácilmente. Esto significa que son fuertes, respetuosos como esposos y buenos cazadores, aunque el signo, la idea, devenga igualmente del hecho de ser y poseer un hígado fuerte. Tengamos en cuenta que el masato es clave también para el pensar y, por tanto, como decía Wilson, también para que el estómago no duela, porque pensar para un shawi significa, básicamente, dos cosas: qué comer y qué tomar.

¿Qué sucede con el corazón? Como dijimos más arriba, el hígado y el corazón forman una especie de conjunto que hace que en muchas ocasiones sean nombrado de la misma manera, con la palabra *cancan*. Sin embargo, su propia terminología, dice mucho más de él que su semejanza con el hígado. La palabra que designa al corazón en sí mismo es *ninopi*, que sabiendo que *nino* es panal, vendría a ser algo así como “el panal de la persona”, marcada esta última en el sufijo -pi. Si los shawi no nos dijeran con tanta insistencia gráfica que el mundo es como un panal de avispas, esta definición, quizás, se nos pasaría por alto. Pero parece razonable pensar que ni la definición de corazón como panal de la persona, ni de hígado, por cierto, como “avispa” (*cancan*), es algo casual. En el día a día, no puede decirse que el corazón, como tal, esté muy presente entre los shawi. Se reconoce su importancia como órgano vital pero, insisto, a penas se entiende sin ir unido al hígado. Aparece referido en algunos mitos importantes, como el que contamos más atrás (ver capítulo 5) sobre Cunpanama’ y la ballena del monte. Recordemos que el dios shawi se refugia dentro de la ballena para terminar con ella. Y que cuando está en su interior se sitúa al lado de su corazón, de manera

⁴⁸¹ No olvidemos que la yuca es básicamente almidón, un azúcar complejo para cuya metabolización, sin duda, se necesita de un buen hígado.

⁴⁸² *Yahuerin*, existir; *yahuerin cancan*, estar, existir “bien”.

que comiendo de él va acabando con su vida. Así, la ballena llora y Cunpanama' aprovecha sus lágrimas para salir afuera y arrastrar su cabeza hasta el cerro. Termina así la vida de este ser entre los seres humanos, pero ni mucho menos su peligro. El hecho de que Cunpanama' se refugie junto al corazón de esta boa del monte conocida como "ballena", indica no sólo que dicho animal posee corazón, como las personas, sino que Cunpanama' sabe la importancia de él para la vida. El corazón bulle dentro del cuerpo, es algo "caliente", vivo, que cuando se enfría deja al cuerpo sin el pulso que él mismo le inyecta. Si el panal se vaciara de avispas, con el tiempo, dejaría aparentemente de ser panal. Su interior desaparecería o cambiaría, aunque su cara externa pudiera seguir pareciéndonos la misma. También las avispas seguirían viviendo, aunque, claro está, ya no como avispas, sino como algo diferente, ¿tal vez como avispas *hua'yan*? Cunpanama', al comer el corazón de la ballena, la convierte en realidad en un sacharuna. Recordemos que este animal es la madre del bujeo, del yacuruna, entre otros, seres acuáticos calificados de peligrosos por su vinculación con la brujería. Y ello porque el corazón, entre otras cosas, es lo que le permitía seguir siendo un ser humano, "gente", entre los shawi. Sin corazón, la ballena pierde su condición de persona y pasa a la de *hua'yan*, la de sacharuna.

Perder el corazón es dejar de estar (*co yahüerahuë*), y dejar de estar es, entre otras cosas, como nos dijo anteriormente Wilson, pensar (*chinorin*, *chinotërin*). Los pensamientos, nos decía, provocan dolor de estómago (*canio cancan*); pensar te hace enfermar, te obliga a parar (*achinirin*) y hasta te puede llevar a morir (*chimirin*). Tan duro es pensar. ¿Por qué? Porque se piensa con el corazón - y con el hígado, entonces -. Y eso, duele. Seguramente, los candoshi, entiendan mucho mejor esto que nosotros. Pues pensar con el corazón es, precisamente, la funcionalidad de éste para este grupo⁴⁸³. Pero me resulta bastante complicado explicar cómo sucede en el caso de los shawi, para quienes, según lo dicho, entonces, pensar (con el hígado o el corazón) significa el fin de éste como ser humano. ¿Por qué? Pues la única respuesta que se me ocurre, ciertamente, es que como ya dijimos más arriba, pensar para un shawi es básicamente, una cuestión que entraña preocupación (*cancantërin*). Pensar es pensar qué comer y qué tomar⁴⁸⁴ (ver nota 155). Y eso hace enfermar. Durante mi trabajo de campo, muchos de mis potenciales informantes, terminaban siendo simplemente eso, potenciales, porque cuando acudía a sus casas previa cita, argumentaban que la necesidad de buscar alimentos y de no tener yuca para hacer masato les obligaba a permanecer pensando. Es decir, no podían hablar conmigo porque el pensamiento no les permitía hacerlo. No podía entender esto más que como preocupación, como aquí digo. Pero esa preocupación derivaba en mis anfitriones en un malestar físico para mí exagerado. Lo que incrementaba, claro está, la falta de

⁴⁸³ Puede verse al respecto Surrallés 2003 y 2009b.

⁴⁸⁴ Ver nota a pie de página 155 y en el capítulo 8, "Singurear, cutipar, hacer daño".

comida y de bebida por la indisposición a salir a buscarlo. Los motivos de los malos pensamientos entonces, no eran tanto la escasez sino la debilidad de su cuerpo. Una debilidad situada justo en el centro neurálgico del cuerpo del shawi, su estómago. Por eso, tener preocupaciones es *cancantërin*, algo así como “sentir el hígado”. Como si dentro de uno también hubiera alguien comiéndonoslo, como Cunpanama’ se comió el hígado de la ballena.

Esto nos conduce a seguir manteniendo, que a pesar de la importancia que los propios shawi dan a su Espíritu, ese hombrecito sentado en su retina, el verdadero motor que mantiene vivo a éste es algo mucho más palpable aún, es este *cancan*, su hígado. El cuerpo (*nonën*) que está envuelto por el alma del rostro no es sólo sangre, sombra y huesos, es también y sobre todo *ninopi* y *cancan*, corazón e hígado. Y, precisamente, estos dos elementos son los que sostienen sus cimientos. Todos estos elementos están tanto en el hombre como en el animal. También los animales tienen hígado y corazón; pero ¿también ellos tienen pensamiento? *Piyapiro’sarachin nanitopi yonquicaiso’*, *co ma’sharo’saso’ yonquipihüë’*, la capacidad de pensar es una cualidad humana, dicen los shawi. Pero ¡ojo!, porque *yonquicaiso’* es “idea”, no “pensamiento”. Pensamiento es *cancantërin*, sentirse hígado. E hígado, también tienen, insisto, los *ma’sharo’sa*, los animales. Otra cosa sería hablar de los amana. Porque otros son sus cuerpos. Los amana no padecen, no puede decirse de ellos que “sientan ni piensen con su hígado y su corazón”. Tal vez, ellos piensen y sienten con su sexo, son puro deseo, como Asa que dio de comer su propia vagina. Por eso, algunos, procuran en tantas ocasiones el rapto de las personas para emparejarse con ellas. Es la metamorfosis más habitual de un predador. Cuando esto se produce, los shawi dicen que les cambian las ideas (*yonquicaiso’*), la persona deja de ver al animal o al ser que sea como tal, y los ve como un ser cercano. Cambia su forma de mirar, le roba su mirada, su espíritu.

Todas estas cuestiones, divagaciones para muchos quizás, pueden entenderse como aspectos que no conducen en realidad a desvelarnos nada sobre la concepción de persona shawi. Pero se me permitirá decir, adelantándome con ello a lo que más tarde espero que quede explícito en el texto, que en conjunto todas ellas sirven de sustento para mostrar el posicionamiento de padecimiento y compostura casi invisible que caracteriza a esta sociedad con respecto a sí misma y a su mundo vecino. La persona, para el shawi, está ideada en función del universo al que pertenece. Y esto, no sólo se refleja como hemos visto en el uso de un lenguaje en el que las palabras que nombran órganos del cuerpo definen e identifican, de igual manera, a seres concretos y exteriores a éste, sino también, en el tratamiento específico que se le da a algunos de estos mismos órganos en virtud de una relación con *agentes* externos. El vocabulario corporal shawi dibuja un cuerpo inmerso en un mundo exterior de igual especificidad a él, en continuidad con esos espacios que se suceden para un

uso cotidiano de los mismos, como un panal de avispas, en la vida de la persona. En el cuerpo, el hígado juega el papel de órgano vital y central, tal vez, como el de la avispa en su panal; por ello recibe un trato específico y diferencial con respecto a otros órganos. También la sangre, el rostro, los huesos o la propia sombra, por ser al fin y al cabo, no sólo lo que garantiza la continuidad de la persona shawi sino la de su propio mundo; son *exterioridades* del interior del shawi, que aún *siendo* formas corporales remiten a algo que es en sí mismo un *cuerpo* diferente. Y que hacen al suyo propio, víctima de sí mismo. Por eso es tan importante su cuidado, su protección, su constante limpieza. Para seguir siendo, en su propio cuerpo.

Pasamos, ahora sí, a ver cómo se reflejan todas estas cuestiones en el tratamiento mismo que el shawi da a su cuerpo y a su persona en su desarrollo de vida. Empecemos pues, por el principio, el nacimiento.

Nacer *sapo* para ser *hua'hua*

Según dicen, la costumbre shawi dice que se nace chiquito, igual que sapito, al caer a este suelo, se engranda. Un niño nace igual que un sapito, de este tamañito nace, sale del vientre de su mamá, al momento que viene a caer en el suelo, en esta tierra, ahí tierra pecador, se agranda. Ya está. En ese modo nacen los niños shawi, lo que cuentan nuestros abuelos. Así nacimos nosotros, los shawi. Los mestizos, dicen, igual nacen, grandes, pero dice la costumbre shawi, tan grande el útero de la mujer no creemos, ellos no creen. ¿Tan grande tiene el útero la mujer para que salga así de grande el niño? No creo. Nosotros shawi, de repente, las mujeres mestizas, todas, mujeres en general ya, internacional, dicen, nacen los niños tamaño de sapito, sale del vientre de su mamá y al momento que cae al suelo se engranda, al toque. Eso por milagro de Cunpanama', es lo que dicen⁴⁸⁵.

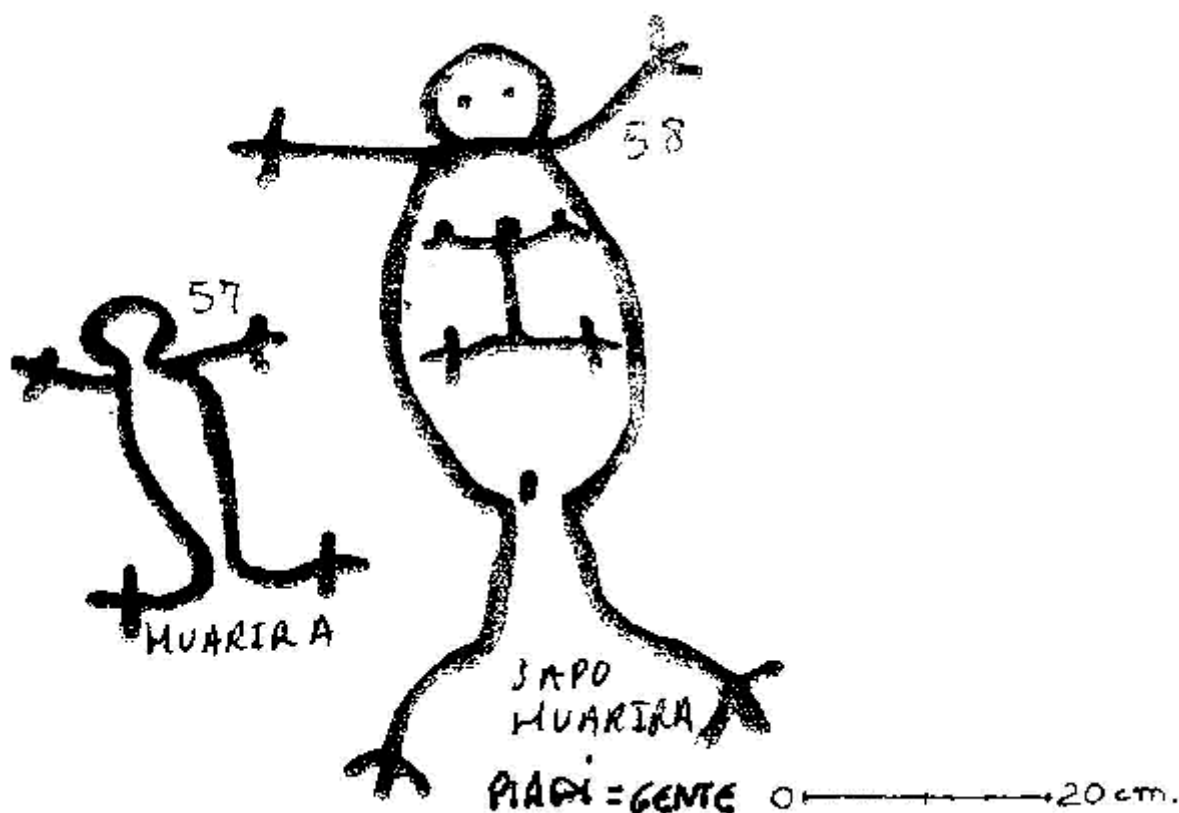


Figura 41. Petroglifo de Canoa Puerto, dibujado por Santiago Rivas y que representa una mujer embarazada de un sapo *huarira*.

⁴⁸⁵ Wilson Chanchari, San Miguel 2008

No muy dados a desviar la atención cuando se les preguntan por sus intimidades de pareja, los shawi, sin embargo, resultan oscuros al hablar sobre cuanto sucede en la concepción de un nuevo ser. Las palabras de más arriba, forman parte de la contestación que el profesor Wilson me dio cuando intenté que me explicara de qué manera piensan los shawi que se conciben los seres humanos. Wilson me podía haber dado cualquier detalle sobre las artimañas que tienen los hombres y mujeres para tener relaciones sexuales, este es un tema habitual en las grandes tomaderas de masato, sin embargo, parece que aquello que sucede en verdad, resultado de sus relaciones, no les merece demasiada sorpresa ni por tanto especial atención a la hora de contarlo. Eso, o es que no hay un lenguaje común entre nosotros para contarlo.

Para los shawi, salta la alarma sobre la existencia de un nuevo ser en el momento en el que la mujer comienza a sentir las primeras patadas dentro de su barriga. Es ahí, cuando aquello que contiene se estima ya un ser humano al que se refieren como *hua'hua yo'nanquën ya'huërinso*⁴⁸⁶. Pero ¿qué sucede antes? En resumidas cuentas esto: el hombre deposita el semen contenido en sus testículos (*cayo'*) en el útero de la mujer (*hua'huashitë'*) como si éste fuera un recipiente. Este recipiente contiene un líquido viscoso, medio caliente, al que se le denomina *ipocan* o también *huai'*. Aquí se forma el *ana'hua* o feto, que patalea y escucha como ese *hua'hua yo'nanquën ya'huërinso* dentro de la barriga, hasta los nueve meses. Entonces es expulsado, y cuando toca la tierra se agranda y se convierte en *hua'hua*. Pero este ser así calificado, simplemente como *hua'hua*, a pesar de que se agranda ya fuera del vientre de su madre, se considera un ser humano - repito - desde el momento en el que comienza a patalear. Pues desde entonces se considera, al menos, que tiene alma (*hua'yan*), aunque su cuerpo no sea aún como el de una persona. Es porque este ser tiene alma, que sus cuidados comienzan antes incluso de que toque el suelo. Pero también, porque su propio cuerpo, como decimos, está en formación.

Pero, ¿cómo puede nacer un ser humano siendo sapo? Y aunque sea por un segundo, ¿cómo puede un ser humano, nacer sin cuerpo pero con alma después de lo que hemos dicho hasta el momento, que el Espíritu que le mantiene vivo está en su propio cuerpo?

Que los shawi piensen que el verdadero momento de conformación, de creación del ser humano, tal y como aparece a nuestros ojos, no se da del todo dentro del vientre de la madre sino fuera de éste, es la mejor prueba de que la persona, para este grupo, se hace también *en* su cuerpo. Y se hace, una vez que la mujer, con ayuda de su esposo, lo deja caer en el piso de su vivienda entregándolo al grupo al que a partir de ese momento pertenece; protegido por ellos, por las mujeres de más edad que

⁴⁸⁶ Bebé (*hua'hua*) que está (*ya'huërinso*) en la barriga (*yo'namën*).

asistieron al parto, un médico o curandero y los que serán sus padrinos y compadres de los padres. La persona, como el cuerpo, por tanto, no nace, se hace, y a ambos hay que protegerlos.

La versión ofrecida por Wilson sobre el nacimiento de los niños como sapos, me lleva a recordar de nuevo la historia del niño Cuntan, ese niño gusano, nacido de una madre gusano, que termina convirtiéndose en el sapo Huanquenian. Antes de convertirse en Huanquenian, sin embargo, Cuntan enseñó a las mujeres shawi cómo cultivar sus yucales. Como vimos al hablar de este mito, la reproducción de la yuca y la procreación de un nuevo ser, guardan muchas similitudes entre sí (ver capítulo 3 y mito 2). Y el mito de Huanquenian, a este respecto, no sólo habla del cuidado de las mujeres a sus huertas sino, también, de la necesidad, por parte del hombre de estar presente, de no abandonar a su suerte el fruto que la mujer obtiene de éstas. Pues, entre otras cosas, es el abandono del niño gusano Cuntan por parte de su padre, recordemos, lo que conduce a éste a convertirse en Huanquenian, es decir, en un amana o *tanán hua'yan*, un ser del monte. ¿Qué pueden querer decirnos los shawi ahora cuando mantienen de una manera tan fiel que las mujeres paren un sapo que al tocar la tierra se convierte en una persona?, ¿que nacen siendo *huanquenian*? En mi opinión, el “nacer sapo para ser *hua'hua*” de los shawi, responde a la idea de que ese *hua'hua* no se encuentra “definido” por mucho al nacer. De hecho es más, implica que no comienza a definirse en realidad hasta tocar la tierra, y según veremos, incluso, hasta mucho después. Con esto, no pongo en duda que este ser posea alma, tal y como los shawi mantienen. De hecho, yo diría, que este ser es, básicamente, “alma”. Porque aquello que no me atrevería a afirmar es que posee cuerpo. Bueno, cuerpo sí, lo que no posee aún es *nonën*. Idea, que en mi opinión, está contenida en el mismo término *hua'hua*. Y reflejada, en el mismo hecho que identifica a un nuevo ser con un animal viscoso, que sufre en sí mismo una transformación hasta llegar a ser sapo; un animal, que en el pensamiento mítico shawi, es fuente de peligros si no es tratado y cuidado como es debido, como ocurrió con el sapo *huanquenian*. Por eso, incluso, me atrevo a decir que el nacimiento de un nuevo shawi pone en funcionamiento el mito de Cuntan. Pero para ser contado al revés. Voy a intentar explicar por qué empezando por decir algo más sobre la propia palabra *hua'hua*.

*Hua'hua. Un recién nacido de sangre, hueso, olor y alma*⁴⁸⁷

En primer lugar, cabría decir, que *hua'hua*, como calificativo que designa al recién nacido shawi es una palabra muy probablemente tomada del quechua. Nada extraño. No sólo por la presencia que

⁴⁸⁷ Lo que sigue debe entenderse como una serie de cuestiones previas a la propia cuestión del desarrollo de vida del shawi. Con su exposición, trato de intentar entender primero qué es lo que nace del shawi para después entrar de lleno en el tema de cómo nace y cómo llega hasta su madurez. Esta materia se tratará entonces, en el apartado siguiente, “De la *couvade* a la madurez”.

este idioma sabemos que ha tenido históricamente entre los shawi y demás grupos de la región, sino por el sentido mismo que tiene para los shawi considerar algo o alguien en relación a los quechuas. Es decir, “quechua” es para un shawi lo mismo que decir *hua’yan*, es decir, un ser que comporta los caracteres y dones que vimos más atrás y que se les otorgan por ejemplo, a los amana. Los quechuas, en este sentido, son como “almas”, espíritus que viven y aparecen en el espesor de la selva. Tal vez por ello, *hua’hua*, como palabra que designa a un recién nacido, carezca de cualquiera de los marcadores que en el idioma shawi, habitualmente, designan la calidad de persona, de *piyapi* (-ro, -pi, -ën). Pero si le añadimos algunos de estos, obtenemos algunas palabras interesantes. Por ejemplo, si a *hua’hua* le añadimos el sufijo -pi, presente en *piyapi* (persona), obtenemos la palabra *hua’huapi*, utilizada para nombrar a los frutos verdes, no madurados. *Hua’huapi* sirve también para referir los meses de lluvia, englobados bajo el calificativo de “estación de los sapos”, *hua’huapi tahuëri*⁴⁸⁸. *Hua’huaron*, con el sufijo -ro(n), remite a una muchacha que no ha llegado aún a la edad de la pubertad; *hua’huasha*, para el caso masculino (-sha), para designar a un joven en las mismas condiciones. *Hua’huatërin* o *hua’huarin*, otras dos palabras vinculadas a *hua’hua*, remiten a su nacimiento, *hua’huatërinso*, que traducido al castellano vendría a decir algo así como un “haciéndose *hua’hua*”. Aunque de una manera más literal aún, quizás, lo correcto sería traducir *hua’huatërinso* como un “nombrándose *hua’hua*”, que es lo que -tërin implica: nombrar, hacer, llamar (*itërin*). ¿Qué relación guardan todas estas palabras?

En primer lugar diré, que de manera directa, al escuchar a un shawi algunas de las palabras anteriores, se debe pensar, en lo que sea que es nombrado, como algo inacabado, en proceso. Es decir, en una chica que aún no es mujer o un joven que no es hombre, en un fruto que no es comestible o en un periodo que da pie a la época de siembra, a la cosecha y al engorde de los animales. Pues bien, en relación a todas ellas, *hua’hua*, se sitúa incluso un paso más atrás. Un *hua’huasha*, antes de serlo, pasa por ser *hua’hua*; también una *hua’huaron*. ¿Pero y un *hua’hua*? ¿Qué es antes de serlo? Como ya hemos dicho, un *hua’hua* es *anahua* (feto) y también *hua’hua yo’nanquën ya’huërinso* (bebé en la barriga) mientras que permanece en el vientre de la mujer. Y en este sentido, un *hua’huatërinso*, un nacimiento, no es sino el paso definitivo que convierte a los anteriores “seres” en *hua’hua*. ¿Cómo? Pues parece que dejándolos caer en el suelo después de parirlos como “sapos”. Algo, que se produce en un acto denominado *huairinso*⁴⁸⁹ pero que, según nuestro conocimiento del *canponan* y de los shawi, por supuesto, se entiende como el acto central de lo que es, en verdad, un “nombramiento”. ¿Qué quiere decir esto? Que se le otorga una condición

⁴⁸⁸ Los meses de lluvia en la Amazonía, como se sabe son los que van de noviembre a abril.

⁴⁸⁹ La palabra *huairinso*, parto, está formada a partir de la palabra *huai*, usada para designar al líquido amniótico. De ahí que una mujer recién parida, sea llamada *huaishiron*.

diferente a la que se tenía antes de haber sido nombrado. Ya vamos a ver más adelante cómo. Por ejemplo, pensemos el momento en el que los shawi pasaron de ser “chayahuitas” a ser “shawi”. ¿Qué sucedió ahí?, ¿cómo se dio el cambio? Con un “nombramiento”. Un nombramiento, formulado por Asahui que significó la constitución de los shawi como personas, como seres humanos. El nombramiento “otorgó un nombre”, el de shawi, pero sobre todo una condición, la de persona⁴⁹⁰. En el acto de parir (*huairin*), entendido éste como *hua’huatërinso’*, el nuevo ser humano pasa de ser *anahua* (feto) a ser *hua’hua*, que es lo mismo que decir, como vamos a ver, que pasa de ser “algo informe y de olor fuerte”, apestoso - recordemos la procedencia de la palabra *anahua* - a ser algo tibio, medio caliente (*hua’*, *huai’*), pequeño como una rana (*hua’hua’*) y sin desarrollarse por completo, como si fuera un fruto verde (*hua’huapi*) pero sin “cuerpo”. Entendiéndose este último, como condición de persona, es decir, como *nonën*. Pues nace sapo, no lo olvidemos. Aunque sea por un segundo y para ser algo, forzosamente, diferente. ¿Qué sucede con el ser engendrado y el que se mueve en el vientre de la madre? ¿tienen alma?, ¿qué cuerpo son, si no son *nonën*? ¿son realmente “seres” diferentes? Empecemos con *anahua*.

Como ya advertimos más arriba, el mismo hecho de calificar al feto y al aborto con una misma palabra, *anahua*, nos hace pensar que los shawi conciben al feto, al menos en parte, como sangre. Y la sangre, según sabemos, es *fuentes* de “olor”, pero también *materia* de “cuerpos desposeídos” (*ayananpiro’*, *chimipi*), es decir, cuerpos de muertos, aquello que son reencarnados en el mundo de Ucuá. Frente esto, tenemos dos preguntas: ¿quién aporta la sangre en el nuevo ser? , ¿qué se confecciona con ella? Por una parte es fácil deducir que la sangre sea el aporte de la mujer en la creación de un nuevo ser, pues la sangre es, precisamente, el elemento que marca el paso de una muchacha, *nanon* o *hua’huaron*, a una mujer, *sanapi*. En este cambio, la sangre, es controlada con un fin esencial, lo veremos: que no haga a la mujer una presa fácil de los seres del monte, posición en la que la sitúa, precisamente, su propio olor. Olor derivado, claro está, de su condición de menstruante. Más adelante profundizaremos un poco sobre este asunto pero, en este sentido, podemos afirmar aquí, entonces, que la sangre de la mujer es un elemento que le acerca a los seres no humanos, principalmente o también⁴⁹¹, a través de su olor. Por tanto, será que una de las cosas que se confecciona a partir de ese aporte femenino que es la sangre de la mujer, es el olor del ser que ella misma da a luz. A este respecto llama la atención, por ejemplo, que la palabra que se usa para calificar a aquellos cazadores que son incapaces de conseguir presas, tenga que ver también con el olor, y por tanto, con la sangre. Como la palabra que designa al aborto y al feto, también ésta, está

⁴⁹⁰ Volveremos sobre este punto en este mismo apartado, concretamente al hablar de la ceremonia del tocayo o *apori*.

⁴⁹¹ La mujer estaría en línea de consanguinidad con esos mismos que procurarían su rapto; ambos pertenecen, digamos, al mismo entorno, al del linaje de la mujer.

formada a partir del prefijo ana-, el cual, habitualmente, denota “mal olor”. Esta palabra es *anahuatë*, lo vimos en el capítulo 6, aunque lo que no dijimos allí es que, literalmente, *anahuatë*, significa “cuando se huele mal”. ¿Qué significa esto, que el animal no reconoce la presencia del cazador por su olor? Pues, básicamente, así es. Las madres de los animales sienten como extraña la presencia de aquellos hombres que, por ejemplo, han pasado mucho tiempo fuera de las comunidades, en las ciudades, sin salir al monte. Por eso, su vuelta, necesita de un proceso de curación previa a través del cual, el cazador, vuelva de nuevo a su posición de afín con respecto a los animales. Para lograr esto deberá someterse a diferentes curas a partir de las cuales logre expulsar de sí, a través de la flema, aquello que le hace aparecer como un extraño. Pues sólo así, logrará conseguir de nuevo ser cazador. La flema (*huënarai*), como fluido procedente del interior del cuerpo, está relacionado estrechamente con la sangre (*huënai*), y los términos que califican a ambos elementos, como vemos, así lo sugieren. Por eso, expulsar la flema puede entenderse perfectamente como un cambio de sangre, o lo que es lo mismo, un cambio de olor.

¿Pero qué hay de esa sangre *materia* que se reconvierte en el mundo de Ucuá? ¿qué es? Es decir, ¿hay algo más que la sangre de la mujer aporte al nuevo ser que engendra aparte del olor de éste? Fijémonos para averiguarlo en los motivos que producen los abortos según los shawí. Es decir, qué es realmente un aborto. Según los shawí, los abortos se producen principalmente porque una mujer no ha cumplido con las restricciones que debiera durante su periodo de aislamiento con su primera menstruación, como comer u oler carne de sachavaca, por ejemplo, lo que provoca, según los shawí, grandes hemorragias⁴⁹². O porque al bañarse o al ir a hacer sus necesidades, haya podido ser olida por algún sacharuna, quien en su empeño por hacerse con el bebé provoca un aborto. Por último, por supuesto, muchos abortos son provocados por brujos, quienes introducen en el útero de la mujer sus virotes para dañar al feto y provocar su muerte. ¿Cuál es el resultado? Un *ana’hua* aborto, es decir, un *ana’hua hua’yan*, que es “algo” extremadamente - de ahí que la transcripción de la palabra se haga marcando el carácter que impone el prefijo a través del apóstrofe - podrido, apestoso. Algo que se convierte, como bien sabemos, en un *hua’yan*, en un ser con “otro cuerpo”: pura sangre. Si nada o nadie hubiera impedido el buen desarrollo del feto, el resultado sería otro. ¿Cuál? Un ser de carne y hueso, con olor y alma.

En el transcurso de una conversación con una profesora shawí, pregunté a mi interlocutora desde qué momento un bebé podía considerarse que era persona estando dentro del vientre de su madre. Esta fue su contestación:

⁴⁹²A las jóvenes shawí, por ejemplo, no se les da de comer durante su menstruación ciertos pescados, porque se consideran que son motivo de grandes hemorragias. Una regla copiosa es para los shawí, algo que no sólo produce temor, sino también, *vergüenza*. Sobre la *vergüenza* diré algo más en el capítulo 9.

*Tres meses quizás, tres meses. Dos meses porque dice mujercita no se siente, porque es carne, bola, pura carne, mujercita; varoncito ya normal, dice, está todo ya formado. Varoncito, desde el principio, desde un mes parece sapito, dice. Por eso desde un mes ya, ya palpita porque es varoncito y ya está formado, ya. Mujercita no, dos meses, pero no se mueve, así bola se tiene ahí, aja, ese tiene, pero eso es pura carne, no se forma todavía.*⁴⁹³

Nallith, a quien corresponden las anteriores palabras, no ponía peros a considerar que, a pesar de que los bebés no tenían el aspecto de una “persona” mientras permanecían en el vientre de la madre, sí tenían, sin embargo, alma. De hecho, esto fue lo que nos dijo: *“Todas las almas, todas, hua'huan hua'yan, le dicen. Aunque adentro no tiene su ojito todavía, pero....normal, por eso pues se dieta”*. Sin embargo, me parece que lo más interesante de su respuesta no es esto, sino el hecho de que haga esa distinción tan particular entre lo que es una mujer y un varón en el vientre de su madre. La mujer, al menos durante las primeras semanas es “carne”; el varón, desde el principio, parece que está formado. Eso sí, como “sapo”. ¿Quiere esto decir, que en realidad, *hua'hua yo'nanquën ya'huërinso*, ese bebé que se mueve en la barriga de la madre, es varón?. ¿Qué pasa con la mujer, por qué no se mueve? A pesar de que de las palabras de la profesora se pueda deducir algo así, en líneas generales pienso que los shawi admitirían sin problema que tanto una mujercita como un varón pueden sentirse patallar dentro del vientre de su madre. Sin embargo, es importante tener en cuenta que esta cuestión está marcando ya, en sí misma, una distinción entre sexos que parece venir marcada desde el interior de la madre. La mujer es pura carne; el varón, si está formado, es porque además de carne, es otra cosa, es decir hueso. ¿Por qué? Esta diferencia ¿sugiere que nazcan siendo ya “cuerpos” diferentes? De nuevo parece evidente que la idea principal de los shawi con respecto a las mujeres es que éstas son, básicamente, sangre. Una sangre que además de olor, calificamos de materia, recordemos, y ahora podemos concretar como “carne”. Pero ¿qué es la carne (*nosha*)?

La palabra *nosha* se utiliza, generalmente, sólo para referirse a la carne de un animal muerto. Esto es, aquello que recubre sus huesos pero sin llegar a su piel o pellejo, al que denominan, *ma'sharo'sa sha'huëtën*, piel de animal. Con respecto a los animales y su carne, los shawi mantienen dos máximas esenciales. En primer lugar, que los animales, como las personas, son “seres que tienen sangre”, *huënaihuan*; segundo, que la carne cruda de un animal, no se come, pues hacerlo es como “comerse vivos” (*nanpi*). En efecto, comer carne con sangre, en el caso de los shawi, es un signo evidente de predación. Y si en algo se manifiesta el hacerlo, el convertirse en ese “ser otro”, esto es, básicamente, en un “cambio de olor”, ese que para los hombres queda tan bien reflejado en la palabra *anahuëte*, afasi. Es decir, quien come carne cruda (*nanpi nosha*), sangrante, huele. Lo que implica de

⁴⁹³ Nallith Tangoa, Palmiche 2008.

por sí, un estado de extrañeza más cercano, como decimos, al ámbito de la predación - de los *tananhua'yan* - que al de los seres humanos. Por eso, la carne siempre se ahúma. Incluso cuando se ofrece a un familiar se entrega así. En el caso contrario, el gesto acarrearía serios problemas al cazador. Por eso, cuando un cazador mata un animal, evita por todos los medios derramar su sangre o mancharse con ella. Cuando los despieza igual. Limpia sus manos con esmero así como los utensilios que usó para cortarlo, buscando una pureza que responde al no *apropiamiento* del animal. La carne para un shawi, es un *cuerpo* con sangre que contiene huesos. Sin sangre ni huesos, la carne, es, básicamente, un alimento; con ambos, un cuerpo, un cuerpo al que denominan *noshanën*. ¿Qué quiere decir esto? Recordemos, que *noshinën* era el término usado para referirse al cuerpo de los animales, es decir, a éste en su conjunto de cuerpo y alma, por decirlo de alguna manera (ver cuadro 3). Ahora, *noshanën*, sólo es carne, es decir, ese mismo cuerpo pero inerte, por tanto, sólo con sangre y huesos. En cualquier caso, igual que el cuerpo de una persona cuando muere. De ahí, que finalmente, sangre y hueso, sean almas cuando ya no hay persona.

Todo esto nos viene a decir, que si los shawi, como la profesora que nos informó nos dijo, consideran que una mujer, en sus inicios más remotos - hablamos de sus primeras semanas de vida - es pura carne, eso significa que es, básicamente, sangre. Algo que ya sabíamos por el contenido de la misma palabra *anahua*, feto. Pero que queda confirmado aquí además de ampliado, pues ahora ya sabemos, que ese mismo ser, también es hueso. Puesto que la carne es eso, sangre y hueso.

Los Paumari del Brasil consideran, que en la formación de un nuevo ser, la estructura ósea está conformada por el semen del hombre. La carne que rodea a ésta es aquello que resulta del aporte de la mujer, de la sangre. Un paumari, en su formación más simple es, así, dicho de manera muy general y básica, hueso y carne. Algo, que aunque básico y simple, no debe entenderse de una manera banal, pues la carne, denominada *imai* y concebida como algo mucho más amplio que aquello que se opone a los huesos, no es sólo el corolario de la consumición de alimentos para estos, sino también el corolario de su vida mortal. El *imai*, como depósito de restos alimenticios, entre otras cosas, es el responsable del fin ineluctable de los vivos, de su fin como seres humanos. De ahí, la gran labor de los chamanes paumaris por extraer del *imai* cuanto quede incrustado en él (Oiara 2007:269). Para el caso shawi, no tenemos ninguna constancia directa de que el semen guarde alguna relación con la conformación de la estructura ósea de un nuevo ser humano. Pero no sería descabellado pensarlo, como hicimos para el caso de la mujer, teniendo en cuenta la relación que los huesos tienen con el hombre y con su suerte en aquello que define por esencia su condición, la caza y el tratamiento del animal matado. Me refiero al cuidado que debe ponerse en los huesos de los animales una vez que se han comido, signo de una falta de predación absoluta por parte del hombre hacia los seres del

bosque. Esta acción, sin embargo, corre por parte de la mujer, ella es la encargada de recoger los huesos del animal y devolverlos a sus madres (*a'shin*), de interceder así entre su esposo y el mundo predador al que éste se enfrenta en sus salidas al monte, el mundo que circunscribe, como sabemos, los espacios del linaje de la mujer. No es esto algo banal; la mujer, desde sus inicios, está siempre más del lado de los seres no humanos que de éstos. Mientras que el hombre, siempre *descontextualizado*, permanece casi en un segundo plano. Curiosamente, al ser el que más en contacto está con el mundo de los seres no humanos.

Contestemos ahora a la segunda pregunta que nos formulábamos más arriba. El hecho de que haya una diferencia entre el hombre y la mujer ya dentro del vientre de su madre, ¿supone que nacen siendo cuerpos diferentes?

Lo primero que habría que decir ante esta pregunta es, que en realidad ninguno de los dos nacen con “cuerpo”. Es decir, nacen, como ya hemos dicho, siendo carne, hueso, olor y alma (o almas), que ya es algo. Pero parece que aún no es *nonën*, cuerpo de persona. Pues no sería el ser que nace *hua'hua*, ni sería después *hua'huina'huaya*, cuanto tiene un par de semanas, luego *canopia'huaya*, a los dos o tres meses, *huënsëpia'huaya* cuando ya se sienta, *pa'toeipi yahua* cuando comienza a gatear y caminar; no sería ni *hua'huasha* o *hua'huaron*, niños/as, muchachos/as, ni *hui'napi* o *i'napi*, que es lo que son como jóvenes y hasta su edad adulta. Serían, directamente, lo que son tras rebasar esta línea, es decir, *sanapi* y *quëmapi*, mujeres y hombres. Sin embargo, estos son atributos que no se adquieren completamente de una manera tan directa. En segundo lugar, para contestar a si hombres y mujeres nacen siendo cuerpos diferentes bastaría recurrir, en mi opinión, a la pregunta inmediata que se formula cuando una mujer da a luz: ¿*maquënta hua'hua*?, ¿qué es?, en relación al sexo del bebé. Pues bien, ahora sabemos que no por casualidad, esta pregunta se inicia con un adverbio, *maquënta*, que mira al cuerpo. *Maquënta* significa “qué (parte del) cuerpo” ⁴⁹⁴.

⁴⁹⁴ Por ejemplo, ¿*maquënta iquitëran*?, ¿qué te duele?, ¿qué parte de tu cuerpo te duele? Volveremos a esta expresión más adelante, al hablar de la ceremonia llamada *apori* o del tocayo.

Cuadro 4. Etapas del desarrollo de vida de un shawi; apelativos y rituales correspondientes⁴⁹⁵.

	Hombre		Mujer	
	Apelativo	Ritual	Apelativo	Ritual
Nacimiento	<i>hua'huatërinso</i>	Corte del cordón umbilical	<i>hua'huatërinso</i>	Corte del cordón umbilical.
Primeras 2 semanas	<i>hua'huina'huaya</i>	Icaro de los siete días	<i>hua'huina'huaya</i>	Icaro de los siete días.
Entre los 2 mes y los cinco años. - Se sienta - Gatea - Come solo	<i>canopia'huaya</i> <i>huënsëpia'huaya</i> <i>pa'toepi yahua</i> <i>hua'huasha nanita apiahuai</i>	Corte de pelo Ritual del <i>apori</i> o tocayo	<i>canopia'huaya</i> <i>huënsëpia'huaya</i> <i>pa'toepi yahua</i> <i>hua'huasha nanita apiahuai</i>	Ritual del <i>apori</i> o tocayo.
Hasta los 12 años	<i>hua'huasha/quëmapia'huaya</i>		<i>hua'huaron/sanapia'huaya</i>	
De 12 a 14 años	<i>hui'napi ahua</i>		<i>nanon</i>	
Entre los 14 y 16 años	<i>hui'napi/i'napi</i>	Iniciación al mundo animal	<i>nënonpiron</i>	Ritual de la primera menstruación
A partir de los 16 años (adulto)	<i>ishipin</i>		<i>a'shironon</i>	
Adulto con hijos	<i>quëmapi</i>		<i>sanapi</i>	
Abuelo	<i>tata masho</i>		<i>paya</i>	
Anciano	<i>masho</i>		<i>mama paya</i>	

Para dar paso ya, a los cuidados y peligros a los que se enfrenta este ser que nace sapo para ser *hua'hua* en su camino hacia el ser *piyapi* o persona, quisiera dejar hecha una última reflexión que me parece bastante significativa para aunar de alguna manera los elementos sacados a colación hasta ahora. Al hablar sobre *nonën* como cuerpo de shawi, concluimos que éste se diferenciaba del resto de

⁴⁹⁵ Este cuadro contiene las etapas más significativas, por sus apelativos, de la vida de un shawi. Puede consultarse la realizada por Ochoa (2008: 107-108) con algunas diferencias.

los cuerpos por ser, simplemente, “cuerpo de persona”, por tanto, por contener en sí mismo aquello que hace que el shawi sea un *piyapi* y no, por ejemplo, un amana. ¿Qué era esto? Su denominado Espíritu o *ya’pira hua’yan*, el alma del ojo⁴⁹⁶. El resto (huesos, sangre, sombras, hígados, corazones), eran de igual presencia entre animales y personas. Es decir, entre aquellos seres que incluimos bajo el término *huënaihuan*, “lo que tiene sangre”. Ahora bien, si nos fijamos en el término de referencia usado por el shawi para llamar a su propio cuerpo *nonën*, *non*, podríamos decir también, que el shawi, en el fondo, piensa en su cuerpo como si éste fuera una “canoa”, que es lo que significa *non* y también *nonsha*. Es decir, su cuerpo, nacería de la parte más profunda de su madre - las canoas se hacen del denominado corazón de los árboles (*anpopitë*), de su parte más dura - pero necesita ser moldeado para cumplir su función, ser continente. Pero no menos que contenido, que es lo que parecía decirnos esa frase enigmática de Rafael según la cual, el cuerpo estaría contenido en el Espíritu del shawi, que está, a su vez, contenido en su ojo. El shawi, no lo olvidemos, está contenido también en un panal de avispas que flota en un mundo rodeado de cielo, sol y agua. Como las canoas. Es interesante, por último, que para decir que una persona o un animal tiene olor, el shawi utilice, por un lado, de nuevo la figura de una canoa, pero por otro, un elemento, que de entrada, puede parecernos algo dispar a ésta, aunque no lo sea: el sueño. Esto es lo que quiero decir: la palabra para designar que se “tiene olor” es *huë’ëropinën*, formada por la palabra *pinën*, que significa espalda pero también “fondo de canoa”, y *huë’ei*, que significa sueño. ¿Es el olor, como el sueño y el fondo de la canoa, lo más profundo, la columna vertebral que sostiene a la persona? Más adelante lo veremos. Veremos cómo, efectivamente, los sueños, como el olor - por tanto, como la sangre (y los huesos) - son claves para sostener a la persona. De hecho, cuando un niño nace enflaquecido se dice de él que no se ha desarrollado bien en el vientre de su madre. Por eso, nace siendo “puro hueso”, *nansëra’huayachin*, se dice de él. ¿Por qué? Porque la madre no puso la atención necesaria en el cuidado de su hijo. De manera que éste nace con aquello que debe ser, ahora sí podemos verlo, el aporte básico del hombre en la creación de un nuevo ser, los huesos.

Al iniciar este apartado, hablamos de la posibilidad de usar una inversión del mito de Cuntan para pensar en el nacimiento de un shawi. Ahora puedo volver a esa idea para decir, que, en realidad, como vemos, el shawi nace como alma y no como persona. Nace siendo *huanquenian*, para ser, al menos, algo más parecido a Cuntan que a un ser del monte. Esto implica, en primer lugar, nacer sin cuerpo, siendo básicamente sangre y hueso. Nacer siendo *hua’yan*. En segundo lugar, implica entonces, que hay que construir un cuerpo, y un cuerpo en tanto que *nonën*. Tener un hígado fuerte o

⁴⁹⁶ De ahí, que la figura exterior del shawi, en muchas ocasiones, sea nombrada simplemente *ya’pi*, de *piyapi*, persona.

un corazón potente, no se hereda. Tercero, tampoco el ser persona de manera completa es una cuestión de herencia, pues ¿en qué momento se pasa a ser un *piyapi* realmente? Pues pienso que en el momento en el que se tiene un cuerpo completo. Cosa que sucede, para las mujeres, cuando tienen su primera menstruación. El ritual, las completa y las humaniza. Y para los hombres, cuando se enfrentan a los animales, momento en el que “controlan su olor”... como la mujer en su menstruación. Solo que aquí, el hombre, se completa y se *humaniza* pasando de ser *nisha*, a ser un afín. Por lo tanto, mejor dicho, se completa y se humaniza cuando se *emparienta*.

Pasemos ahora entonces, a analizar con detalle las etapas de crecimiento del recién nacido shawi hasta llegar precisamente aquí. Al momento en el que una *sanapi* y un *quëmapi* se sitúan como personas frente al grupo de los *Canpo piyapi*.

De la *couvade* a la madurez

Desde el momento en el que se produce el nacimiento de su hijo, los padres shawi, entran en un periodo caracterizado por una serie de cuidados y restricciones que en el contexto amazónico se conoce como *la couvade*⁴⁹⁷. Muchos han sido los autores que lo han descrito pensando en diversas sociedades de este entorno⁴⁹⁸. Esto significa que tanto la pareja como el bebé entran, tras el parto, en un periodo altamente delicado durante el cual deben prestar especial atención a sus comportamientos alimentarios y a aquellas actividades que requieran de un mayor esfuerzo. Limitan así, al máximo, su vida cotidiana. Para los shawi, la *couvade*, es una secuencia de un ciclo ritual que comienza *de facto* en el momento en el que se siente palpar el niño en el vientre materno. Tras el parto se prolonga, prácticamente, hasta los rituales de la primera menstruación de la joven y los de iniciación como cazador en el caso masculino. Esto quiere decir, que cuando una mujer siente dentro de sí a un ser, comienza ya una etapa de especial atención para ella. Por una parte, con vistas a favorecer la constitución del bebé en lo corporal y conducir sus actitudes en la vida pero, para empezar, para garantizar y garantizarse un parto sin problemas. Sin embargo, antes incluso de haberse quedado embarazada, la mujer shawi, pone cuidado en determinadas acciones que puedan incidir en el futuro de su hijo. Sería esto, si se quiere, una previsión que favorezca, en cualquier caso, la posterior *couvade*. Por ejemplo, una mujer shawi embarazada, debe encontrarse, en primer lugar, en situación

⁴⁹⁷ Del verbo *couver*, que en francés significa criar o también incubar. En español, la *couvade* es traducida como “covada”, y entendida como la acción por parte de la madre, después del nacimiento de su hijo, de cederle el lecho al padre para que este se ocupe del recién nacido. “Covada”, proviene de la expresión latina *puerperio cubare*, guardar cama durante el puerperio, y alude al hecho de que sea el padre quien guarde cama o reciba las atenciones que corresponden a la mujer tras el alumbramiento. Esta costumbre es habitual en las sociedades matrilineales, como la shawi, y se da entre muchos otros pueblos de América del Sur, pero también de Europa y Nueva Guinea. Como veremos aquí, para el caso shawi, la que sería la “covada” recae, en efecto, principalmente sobre la figura paterna. Pero el cuidado especial puesto en sí con miras al bebé corre de parte de ambos, es decir, del hombre y la mujer.

⁴⁹⁸ Rivière 1974 ; Menget 1979 ; Rival 1998, Vilaça 2005, entre otros.

de poder estarlo. Es decir, debe haber pasado por el ritual de la primera menstruación y estar en condiciones de formar un hogar. Y para ello, ya debe haberse sometido a ciertas restricciones de tipo alimentario y otras no tan relacionadas con aquello que se come, como limpiar el yucal cuando saca el fruto, no bañarse a solas, evitar sentarse en los troncos de la candela o hacerlo con las piernas abiertas⁴⁹⁹, etc. Cabe decir que los embarazos fuera del matrimonio están prohibidos, y en muchas ocasiones son castigados y estigmatizan a la mujer para el resto de su vida. Cuando se trata de mujeres jóvenes las familias intentan mediar y hacer que el hombre se comprometa a reunirse con ella y a hacerse cargo del bebé. Pero esto no siempre ocurre. Y la familia materna, la madre principalmente, termina haciéndose cargo del bebé y criándolo como si fuera un hijo más para evitar así que su hija sea rechazada por futuros maridos. En casos normales, sin embargo, las mujeres shawí, después de reunirse con sus esposos y llevar un tiempo de convivencia en casa de los padres de ésta, se sienten rápidamente preparadas para tener hijos. De hecho, cuando una mujer demora en quedarse embarazada, la pareja se pone en manos de un curandero para que averigüe las razones de tal situación. En varias ocasiones encontré esta situación. La expresión usada para referirse a quienes padecen infertilidad es “no saben hacer hijos”, y las razones son achacadas, principalmente, a las mujeres, a las que se les acusa de no haberse cuidado, bien durante su periodo de reclusión, cuando ven la primera menstruación, bien en el periodo que va desde este momento hasta que se reúnen con un hombre. Pues en todos estos momentos, la joven mujer, lista ya para ser esposa y madre, debe prestar una especial atención a sus acciones y a su cuerpo. Algo que se acentúa, en cualquier caso, cuando se sabe *cayoron*, embarazada.

Cuando estás embarazada no debes permanecer sentada en el río como cuando te bañas, no vas a estar andando por donde su tronco de lupuna, peor cuando estás embarazada; no vas a estar mirando luna llena, porque tu bebé va a engrandecer...su cabecita, su cuerpito no está, pero su cabecita esta engrandando. Entonces es porque su madre no ha dietado. El pate verde no se toca, cutipa. También los huevos de gallina que salen suaveitos, sin cáscara, esos también cutipan⁵⁰⁰.

Una mujer embarazada evita comer las patas de la perdiz para que su hijo no nazca de pie; no come carne de mono para que no salgan traviesos, para que duerman por la noche y no durante el día, y para que - esto sí que es especialmente importante - sus cuerpos no sufran deformaciones, o

⁴⁹⁹ Lo de sentarse con las piernas abiertas es algo bastante significativo e importante para una mujer shawí. Cuentan, que la manera actual de sentarse fue enseñada por los añujes cuando eran gentes, y que por eso, hoy, las mujeres se sientan con sus piernas cerradas y las rodillas casi pegando en la barbilla. No hacerlo es motivo de habladurías, ser una mujer sometida a la crítica y a los peligros que entraña ésta. También el no tener partos fáciles se le achaca a esto, pues paren las mujeres como si fueran realmente animales, y no gentes.

⁵⁰⁰ Nallith Tangoa, Palmiche 2008.

no engrandezcan, como nos dice la profesora Nallith⁵⁰¹. Pero para ello, por ejemplo, cuando están recogiendo yuca, aún incluso sin estar embarazadas, tapan con esmero los huecos de los frutos extraídos. Para que sus bebés nazcan con los dos ojos. En este caso, como hemos visto, por una cuestión bastante más importante que la mera normalidad de su cuerpo: porque en los ojos se encuentra el Espíritu de la persona.

“La mujer, cuando se embaraza, para que no sea grande el hijo que tiene en su barriga, no come sachavaca ni otro animal grande, como ronsoco, ni motelo, porque es duro y se endurece su barriga, también porque el motelo esconde su bracito y así puede esconderse el bebecito y no querer salir. Dieta la mujer todo lo que tiene resina como su huayo de la leche-caspi, caimito, el caimitillo, el pandisho, porque la criatura se baña en esa resina y no puede salir. Dieta en su embarazo la mujer sal, caliente, para que no caldeé su vientre, agua fría, para que no tenga fiebre después del parto, huicango para que no se endurezca la criatura, ardilla no come, porque se encoge, y así puede pasar a la criatura cuando está en la barriga de su madre, que se encoge y no quiere salir”⁵⁰².

El hombre, por su parte, mientras que su esposa permanece embarazada, apenas se ve influenciado por su estado. En muy pocas ocasiones, se les ve hacer dieta, aunque admitan, por ejemplo, que no es bueno comer mono, oso hormiguero o abusar del ají o la sal. Sí se suele reseñar con insistencia, en cambio, que no debe enfrentarse al tigre ni matarlo si sale al monte. Pues en ese caso, cuando nazca el bebé, el tigre le *cutipará*, le apretará con sus garras sus costillas y nacerá con ellas hundidas (García 1993 (I):247). Las tornas se cambian, sin embargo, una vez que nace el niño. Pues a partir de entonces, el hombre se vuelve primordial para el futuro del bebé. Su alimentación se trunca y sus acciones, ahora sí, se limitan al máximo al menos durante un mes.

Al tiempo que esto sucede y a medida que el recién nacido avanza en su desarrollo, padre y madre, someten a su hijo a varias sesiones de icaro y pintura para las que necesitan de un *pënoton* y un padrino. Con estas sesiones se logra, por una parte, aumentar los lazos de unión de la pareja y del mismo niño con el grupo familiar; medir (y mediar) en cada cambio del bebé consiguiendo que su crecimiento signifique también crecimiento y fortalecimiento de los padres y el grupo; y, por último, lo más importante, con estas sesiones de icaro y pintura se logra salvar al alma del niño, no “pisarla”, ni “golpearla”, ni dañarla, lo que significaría su muerte. Para evitar esto, lo que se hace en realidad, es una “puesta en escena” del nuevo ser. Una presentación de éste pero no sólo ante el grupo de seres

⁵⁰¹ En más de una ocasión encontré a niños con deformaciones corporales e discapacidades psíquicas. En todos los casos, la explicación de mis acompañantes fue que era resultado del no cuidado de sus madres durante el embarazo. Comer carne de mono, era la razón más esgrimida en todos los casos. Recordemos a este respecto, que los monos fueron quienes se convirtieron en las gentes blancas y mestizas, por lo que muchos shawi consideran, en verdad, que comer monos es como comer gentes. En general, incluso, son muchos los que no los comen sin necesidad de estar en condiciones de hacer una dieta.

⁵⁰² En García 1994(II):50.

humanos que conforman el grupo familiar, sino también y principalmente, diría yo, ante el grupo de seres no humanos que queda fuera del entorno doméstico y familiar. Frente a ellos, sobre todo, es vital proteger al bebé, resaltar su condición de *hua'hua* con el fin de evitar lo que sería, al fin y al cabo, su predación. En este sentido, los momentos más significativos de protección de un shawi desde que es bebé y hasta su edad adulta, se llevan a cabo en el corte del cordón umbilical, el icaro de los siete días o el icaro del huito de los siete días, el *apori* o ceremonia del tocayo y, por último, el ritual de la primera menstruación para la mujer y el de iniciación como cazador en el caso del hombre.

Comencemos entonces, hablando de los detalles que envuelven la llegada de un nuevo ser, de los elementos que conforman el ritual del nacimiento. Aquí aparecerán, entre otros, tres aspectos que marcarán nuestro texto: uno, la “complementariedad” que existe en la pareja y en el grupo familiar en los primeros momentos de existencia de un shawi; dos, a pesar de ello, el fortalecimiento que supone para el hombre el hecho de ser padre; y tres, la posición primordial del *pënoton*. Los tres elementos están presentes en la concepción y en el nacimiento de un nuevo ser. Los tres son esenciales en sí mismos, por sí. Pero todos, en realidad, miran a un mismo fin: poner el máximo cuidado sobre el mundo que personifica la predación de los *piyapi*, el de los *hua'yan*. Para ello, los shawi, construyen un entorno que favorece y exige, sin duda, la complementariedad entre ellos - las normas de parentesco se encargan de hacerlo -. Pero sin que ello sea suficiente, los shawi, construyen también un espacio y unas formas de relación con los *hua'yan* que les permitan situarse ante ellos sin ser devorados, sin ser vistos entonces, como potenciales predadores sino, en el peor de los casos, reconociéndose “no como *tan* diferentes”, sumisos o formales servidores de sí. Veremos cómo lo hacen y por qué.

Ya'shita'huarin: el corte del cordón umbilical

Cuando apenas llevaba unas semanas en territorio shawi, una familia primeriza y joven, me ofreció cortar el cordón umbilical de su primer hijo. El ofrecimiento se me hizo en un ambiente festivo, lo que implicaba una petición formal en la que el padre de la criatura y su mujer, rodeados de algunos de sus parientes, me invitaron a su casa, y tras tomar bastante masato, me presentaron su proposición. Acepté. En primer lugar, porque teniendo en cuenta cómo iban transcurriendo mis primeros días en la comunidad (ver introducción), era un auténtico respiro el sentirme incluida en algo tan importante como debía ser el nacimiento de un nuevo ser. Y, en segundo lugar, porque

según me hacían entender, toda persona tenía que tener un ahijado con miras a su muerte⁵⁰³ y uno sólo, así que podía que aquella fuera mi única oportunidad de poseerlo de verdad. A partir de mi aceptación, los parientes de la pareja de jóvenes, de mis futuros compadres, me recordaban mis responsabilidades como comadre a diario. También del compadre, aunque éste no estuviera presente. Debía apoyar a la familia en cuanto necesitaran, igual que ellos a mí, y, por supuesto, a mi ahijado o ahijada. Lo primero después de cortarle el cordón, sería comprarles pañales, jabón y ropa. Lo segundo, buscarle un nombre. Bueno, dos nombres. Eso era algo también de vital importancia. Pero ¿qué nombre elegiría yo para mi ahijada o ahijado? No fue una cuestión sencilla, la verdad, aunque dejo para más adelante, su solución.

Cabe decir que, el hecho de que yo fuera elegida como madrina de un bebé cuando no llevaba más de un par de semanas conviviendo con mi familia, era entendido por todos, también para mí, por supuesto, como algo meramente simbólico. También, por qué no, como algo oportunista. Todos entendían que el hecho de que yo aceptara ser madrina, beneficiaría a mis compadres por lo que yo, gringa con plata, significaba; por lo que, según ellos, yo debía de tener. Y a ninguno se nos escapaba que el que yo fuera elegida como comadre, no significaba casi nada de lo que un compadre significa para un shawi, en realidad. Trabajo, apoyo en mingas, presencia en el hogar, etc. Con nada de eso podrían contar mis compadres al elegirme a mi como comadre. Lo que no quitó jamás, sin embargo, que su correspondencia hacia mi persona fuera completa. Hasta el día de hoy, mis compadres son, en todo el territorio shawi, reconocidos como mis compadres. Siempre han respondido a mi presencia y su comportamiento conmigo se ha entendido y se entiende, sin duda, dentro de los márgenes del compadrazgo shawi. Yo, en la medida de lo posible, es decir, mientras que he permanecido en el territorio shawi, he tenido que responder a mis obligaciones no sólo con regalos y dotes, sino también con mi apoyo en las labores que me han solicitado cuando estaba allí. Sin embargo, el día que nació mi ahijada, mis compadres, ya disponían de un compromiso de compadrazgo menos simbólico que el mío pero más importante y real, el de otra pareja miembros de su grupo familiar, quienes deben estar sirviéndoles hasta el día de hoy en su vida rutinaria. Pues en este, y en otros muchos sentidos, tener un hijo significa, finalmente, hacer y hacerse pariente, con todo lo que esto significa dentro de esta sociedad. Mientras más hijos, más firme y asegurado el apoyo familiar⁵⁰⁴.

⁵⁰³ Veremos la razón al hablar de la muerte en este mismo capítulo, en “Morir y ser shansho. Un nuevo olor”.

⁵⁰⁴ La media de hijos de una pareja shawi gira en torno al número 8. Aunque el número que se busque tener con ansia sea el doce (*shonca cato*). No he logrado averiguar por qué el doce (diez, *shonca*, más dos, *cato*) es, por decirlo de alguna manera, el número que cierra filas para los shawi. Pero aparece también siendo la edad y el número de animales que un joven debe matar para convertirse en un hombre y cazador, y el número de días que suele permanecer aislada, hilando, una chica en su casa cuando tiene su primera menstruación. Cuando preguntas por qué doce y no diez o cinco o siete, la única respuesta es “doce es lo que debe ser”, es “el número que completa”. Pero lo único que se me ocurre que completa el número doce, son los meses del año, que no son ni tan quisiera medidos como tal, es decir, como meses individuales

Mi comadre dio a luz de madrugada. Cuando fui avisada, mi ahijada ya estaba esperando a que su cordón umbilical fuera cortado. Completamente extasiada, resguardada por las dos mujeres de más edad del grupo que con sumo cuidado limpiaban su cuerpo, el del bebé y el suelo donde éste había *resbalado*⁵⁰⁵, mi comadre me ofreció a su hija, una mujercita, para proceder a separarla de ella definitivamente. Yo, con un machete en mis manos, corté el cordón umbilical. La placenta (*amintë'*) ya había salido, pero aún permanecía en el suelo sobre una manta y un mosquitero. Ahora, ya podía ser recogida y llevada al monte para ser enterrada, protegida por algún tronco (*naraquë*) y alejada de las viviendas y de los animales de éstas que pudieran olerla o picarla⁵⁰⁶. Así se evita que el espíritu del bebé sea devorado por los espíritus del bosque. Cortado el cordón, se me pidió pintar con sangre el rostro del bebé, una sangre procedente de la placenta y que reposaba sobre una piedra que sirvió de apoyo para proceder al corte mismo del cordón⁵⁰⁷. Mientras que pintaba su rostro, fui instada a ofrecerle los primeros consejos a la que ya era, oficialmente, mi ahijada; para que crezca bien, no se tuerza su cuerpo, no enferme, ayude a su madre cuando sea señorita, sea una buena mujer y esposa... y viaje mucho, como su madrina. También, entre esos consejos, iban incluidas mis promesas de apoyo y protección no sólo al bebé, sino también a los padres de éste. A mis consejos, le siguieron los del curandero, una persona reconocida por todos y perteneciente al grupo familiar. En este su primer icaro, confirmaba el sexo de mi ahijada y le daba las primeras indicaciones de lo que sería en su vida ahora que empezaba a ser.

Icaro 2. Icaro de nacimiento

Quemasu' sanapin huahuanteran a'na tahueri
su'suhuatan cu manta chiru'punhue'
hueni nicamashu' nata'tun nisaran.

Has nacido mujer, algún día cuando crezcas
 para que no tengas pereza,
 seas obediente y sirvas masato.

que conforman un conjunto de un año, sino que quedan concentrados en meses de lluvia o meses de verano, pasando así de doce a dos temporadas, en realidad. En lo demás, no encuentro el número doce por ninguna parte de manera significativa como para que nos diga algo sobre su consideración como número completo y perfecto, por tanto.

⁵⁰⁵ Recordemos, que el bebé cae al suelo al nacer, donde pasa de sapo a *hua'hua*. Por eso uso aquí el término “resbalado”.

⁵⁰⁶ La salida de la placenta no siempre es fácil. Las mujeres shawi son ayudadas para ello con ciertos brebajes de plantas, y también con una botella que le hacen soplar, y cuyo esfuerzo termina por hacerla salir. La dificultad para expulsar la placenta después de un parto es, en cualquier caso, el principal motivo de muerte pos-parto entre las mujeres shawi.

⁵⁰⁷ Según Nancy Ochoa (2006:103), esta piedra recibe el nombre de *sokate na'pi* por tratarse de piezas de arcilla (*sokate*). En nuestro caso no era así, pero tampoco he podido verificar que sea lo habitual. Por otra parte, cabe decir, que en muchas ocasiones, antes de proceder al corte del cordón umbilical se “amarra” la cabeza del bebé con un cordel, desde la frente hasta la coronilla, con la intención de que su cabeza se le cierre y se le ponga dura lo antes posible. Después, lo hacen también pasándolo por el cuello y en ocasiones se le ata un hilo o se le pone una pulsera de chaquira en la muñeca o el pie, para que crezca derecho y no se chanque, según dicen.

Tras todo esto, mi comadre fue invitada a tomar un poco de masato para recuperar fuerzas. Y así, quedó acompañada sólo por una de las mujeres mayores y su esposo en la misma vivienda en la que se desarrolló el parto. Debo decir que mi comadre abandonó su hogar un par de semanas antes de parir para alojarse en casa de unos parientes. Carente de madre y con su padre enfermo y muy mayor, tomaba esta decisión para estar cerca de las mujeres de su familia, conocedoras de cuanto encierra el misterio del parto para una mujer que se enfrentaba además a su primera vez. Con frecuencia, sin embargo, muchas mujeres, cuando se sienten cercanas al parto deciden apartarse de la comunidad hacia sus tambos. Allí son acompañadas por sus madres y algunas mujeres ancianas que les guían en cada paso hasta que el bebé nazca. Con ellas, en cualquier caso, siempre está presente el esposo, los compadres y el curandero o *pënoton*, que tanto antes como después dirige los pasos que cada uno de los presente debe seguir durante el parto⁵⁰⁸.

La técnica habitual y actual del parto, por cierto, sigue las pautas, según los shawi, de sus más antiguos. El hombre sostiene por detrás a su esposa que en posición de cuchillas, deja caer a su bebé, como nos explicaba Wilson, en las tarimas elevadas de las casas. En algunas ocasiones, se dispone una barra para que la mujer presione su barriga sobre ella y se ayude así a soltar al bebé. También se le ata sobre su vientre una cuerda para ayudarle en la expulsión. Son horas muy duras, de un gran esfuerzo que quedan reflejadas en el rostro de las mujeres hasta días después. Por eso, a partir de este momento, es tan importante la figura de los compadres, pues ellos son quienes, de alguna manera u otra, se encargan de responder, como la pareja misma haría, ante todos aquellos que están involucrados en el nacimiento del bebé. El *pënoton*, que ha estado tentando a la mujer durante las horas previas del parto para verificar la posición del bebé, permanece al lado de la pareja dándole las indicaciones adecuadas a cada uno para que el parto no suponga la muerte ni de la mujer ni del bebé. También, a las mujeres que les acompañan les exige la máxima atención por si fuera necesario proporcionarle algún tipo de brebaje a la mujer que le ayude a mantener las fuerzas. Una vez que el bebé es expulsado, estas mismas mujeres son las encargadas de envolverlo entre mantas y limpiarlo, de prepararlo, digámoslo así, para que la madrina o el padrino, según el sexo, proceda a formalizar su lazo. Y, a partir de ese momento, el recién nacido y la tarea de sacarlo adelante, se hace algo

⁵⁰⁸ Hay que decir que la comadre resulta especialmente importante después del parto. Pues aunque en mi caso no fuera así, ellas son quienes se suelen hacer cargo de la limpieza del lugar donde se lleva a cabo éste, también de lavar mantas y mosquiteros y de preparar masato para cubrir el ofrecimiento que la mujer de la casa no puede hacer. Este papel, en mi caso, lo hizo una de las mujeres del grupo de mi comadre, como dije, quien adoptó así, en realidad, el verdadero lugar de madrina y comadre. Yo, simplemente, fui invitada a seguir durmiendo hasta el día siguiente. Entonces podría visitar de nuevo a la madre y al bebé cuando todo estuviera ya limpio y libre también de cualquier peligro que la misma sangre y los fluidos de la mujer, significaban para todos los presentes.

compartido por todos los que lo vieron nacer: la pareja, los compadres, el *pënoton* y las propias mujeres de edad.

Fijémonos en cada uno de estos elementos: la pareja es la referencia básica del entorno familiar, los compadres, los representantes del grupo en el que se desarrolla esta unidad; el *pënoton*, es el representante del mundo de los seres del monte y, las mujeres de más edad, el nexo de unión entre el bebé, la madre, el mundo de las plantas y el de los animales, siempre incluidos en el entorno del linaje de la mujer. Pues bien, así es como un shawi nace, protegido, acompañado y determinado ya, desde sus primeras horas, por todos los elementos que conforman, en verdad, el entorno en el que se desarrolla y vive. Es en este sentido, me parece, que debemos admitir que el nacimiento de un nuevo ser, para los shawi, es mucho más que un acto de complementariedad de pareja, es decir, es mucho más que la compenetración perfecta de dos. Es, también, un acto de complementariedad con el grupo familiar y, por supuesto, de éste con el mundo de la naturaleza y el mundo exterior.

Laura Rival (1998), una de las autoras que ha analizado *la couvade* entre los Huaorani, insiste también en que la creación de un nuevo ser está determinada por la complementariedad de los sexos, por el rol compartido de los padres dentro de esta sociedad. Y en este sentido, dice, *la couvade*, debe interpretarse desde el punto de vista de sus efectos transformadores sobre la pareja procreadora, y, más particularmente, sobre el padre (Rival 1998:30). Esta idea conduce a Rival, sin embargo, a apartarse de la tesis dominante en la antropología amazónica, según la cual la constitución de personas se asegura por la guerra, la predación y el rapto (Rival 1998:32). Dar vida es un acto con intencionalidad, así que tomarla debe entenderse también, al menos, como un acto políticamente correcto (Rival 1998:38). Para los shawi, la creación de un nuevo ser saca a la luz el sentido compartido de aportación y de crecimiento que significa para este pueblo el matrimonio, el reunirse formando una pareja. Pero también, pone sobre la mesa la importancia de que esta pareja se funda en uniones que vayan más allá de un básico “uno más uno”, de establecer relaciones de compadrazgo. La presencia de un *pënoton*, denota claramente la presencia vinculante del exterior sobre el recién nacido, del mundo de los ancestros, el de las madres del bosque, el de los denominados *tananhua’yan* o seres del monte⁵⁰⁹. Y, por último, las mujeres, con su papel de apoyo en el parto, hacen

⁵⁰⁹ De alguna manera, la vinculación con el mundo ancestral se hace explícita también en un elemento físico presente en el parto, y cuyo valor simbólico ha sabido resaltar Aldo Fuentes muy bien: la piedra o *nanpi*. La piedra, para los shawi, es el emblema de lo que permanece siempre, de lo que nunca se apaga ni desaparece. Por eso está en el nacimiento de un bebé, en el momento de proceder a sus primeros icaros, en el período de reclusión de la joven o en los rituales funerarios en los que se busca para los vivos el poder de no desaparecer. Porque la piedra es eternidad. Y, por tanto, avala la existencia de un mundo siempre presente, sin el cual, los shawi no serían *campo piyapi*. En la obra de la hermana Maria Dolores García, un shawi lo explica así: “Porque queremos que nuestros hijos vivan muchos años, al nacer icaramos la piedra que no sabe morir para que así como la piedra no muere, nuestros hijos no mueran y puedan vivir hartos años. En el viajayado, hacemos sentar en una piedra a la viejayada para que así como la piedra no come, no toma, está dentro del agua o fuera agua y no muere; tampoco muera la niña que ha hecho mujer. Finalmente, cuando alguien muere en la

que el nacimiento de un bebé se sitúe dentro del que es, sin duda, el entorno femenino que marca la matrilinealidad que define a esta sociedad. Por todo ello, en mi opinión, también podemos decir que para los shawi, *la couvade*, al menos en esta su primera fase, implica complementariedad. Es decir, el nacimiento de un nuevo ser es entendido en el sentido de una producción conjunta en la que cada uno de los protagonistas involucrados en la obra, sabe que juega un papel esencial en sí mismo para la producción y, por tanto, también para sí. Pero la obra producida por este conjunto de perfecta compenetración, corre un peligro del que no está exento, en verdad, ninguno de los protagonistas que participan en ella, ser devorado, “pisoteado” por el exterior. Dicho de otra manera, todo cuanto sucede y se evita que suceda en torno al bebé en sus primeras horas y hasta casi sus doce o catorce años, en realidad, gira entorno a un mismo elemento: evitar su predación. Una predación personificada, de los *hua'yan*, que se transmite empero a través de las acciones de los padres pero que significaría el fin para un espíritu aún, débil en sí. Por eso, los icaros que acompañan a un recién nacido tienen siempre la función de evitar que las acciones de los padres recaigan sobre sus hijos⁵¹⁰.

Como reconoce Vilaça para los waris (Vilaça 2002:359), la predación es un medio efectivo de producir parientes y, cualquier ser, más si se entiende débil, está dentro de los límites de la tentación de la predación si no tiene protección. Por ello, la cuestión está en qué hacen unos y otros para evitar ser depredados. Para los shawi, conservar la vida, más que una guerra es una cuestión de “simplicidad” y de “complicidad” con el mundo de los seres del monte, es decir, es mostrarse *semejantes* ante el enemigo⁵¹¹. Y para conseguir esto es que someten al recién nacido y hasta que cumple sus doce o catorce años a una constante “puesta en escena”. Una puesta en escena que pone en evidencia dos cosas: en primer lugar, la condición de humano del shawi, es decir, su condición como *piyapi*; en segundo lugar, su vinculación indisociable, que su propia condición le da, con aquello que no es, con lo *hua'yan*. Además, en el proceso de presentación, dos elementos son los que reflejan esta “ambivalente” posición: los icaros y la pintura.

Vamos a hablar de estos dos elementos con más detalles enseguida. Pero antes de hacerlo, es decir, de hablar de los shawi como *seres icarados y de cuerpos pintados*, me gustaría detenerme un momento en un mito que creo que da bastantes detalles sobre cómo debe entenderse *la couvade* para los mismos. Se trata de un mito en el que se explican las razones por las que hoy existe la noche.

Comunidad, después que hemos enterrado al difunto, para que nadie de la familia siga muriendo, nos vamos a la cashuera. Ahí lavamos nuestras ropas, las soleamos en las piedras, para no morir, para vivir tranquilos. En la casa donde hemos velado al muerto dejamos una piedra grande en el lugar donde estaba el finado. Toda la casa la regamos con hojas de pate, de shupuri, (que no saben morir) hojas de caimito, de ta'name' (hoja de hamaca)” (En García 1994(II):44)

⁵¹⁰ Se analizará un ejemplo de icaro de nacimiento en el capítulo 8, en “Viotes, sueños e icaros”.

⁵¹¹ Veremos en el epílogo que esto es acorde con una estrategia de supervivencia basada finalmente en la crisis y el mimetismo, en el camuflaje. El shawi no “muestra su debilidad” ante el enemigo. Pero tampoco prepotencia. Y eso a pesar de considerarse un ser dependiente, atado, un potencial *incautado*.

Mito 12. Ucua da la noche a los shawi

Cuentan los shawi que fue el hijo de una mujer abandonada por su marido durante el tiempo de su embarazo, quien fue a solicitarle a Ucua que le diera a los hombres la noche, pues vivían antiguamente, dicen, siendo “puro día”. Este niño que permaneció en el vientre de su madre mientras su padre estaba alejado de ellos, decidió al nacer, salir a la tierra para buscar a su padre. Una vez que lo halló, el padre reconoció en él a su hijo. Y estando ya juntos, el hijo, le pidió que le acompañara a su mundo para lograr la noche, porque allí sí tenían oscuridad y no les molestaban tanto las moscas como ocurría en la tierra. Allí fueron, entonces padre e hijo. A buscar a Ucua por el camino de las huanganas para pedirle que les diera también a ellos la oscuridad y así, además, para tener relaciones sexuales. No les dejaban a los hombres las moscas hacer su uso con las mujeres, y cuando salía su líquido de ellos, se les pegaban molestándoles. Así como se pegan en el afrecho del masato o en la cara de los bebés cuando no están limpios. Ucua los recibió en su mundo, allí donde viven todos los animales y los hombres sin ano. No tienen ano porque no comen, se mantienen sólo del humo que huelen, pero no comen carne porque no tiene ano y no pueden defecar como los hombres. Al llegar donde Ucua, le preguntaron a la ardilla, que era su guardián, si podía hablar con ellos. Pero la ardilla les dijo que Ucua dormía y que seguiría durmiendo hasta el tiempo de macambo. Cuando llegara el tiempo del macambo, Ucua saldría, pero ellos no debían reírse de la manera en que éste saliera. De ser así, Ucua se enfadaría y no les daría la noche. Al llegar el tiempo del macambo, Ucua, salió de su mosquitero de piedra. Pero para probar que los hombres no se reirían al verlo, primero ha salido sin barriga; ha vuelto ha entrar y ha salido sin ojo, sin cabeza, ha trozado su brazo, después su pierna y por último ya ha salido conforme. Como los hombres estaban avisados por la ardilla y esta les había dado ají molido para que no rieran, Ucua les ha preguntado qué querían. Los hombres le han pedido a Ucua la oscuridad también para su tierras, así como la tenían en el mundo de abajo. Ucua, ha aceptado esto y les ha entregado una caja con unos grillos, diciéndoles que no lo abrieran hasta salir a la tierra y encontrarse entre toda la gente. Los hombres, con la caja entre sus manos, han salido por el hueco de las huanganas. Y cuando han llegado a sus casas han visto que lo que había en las cajas eran dos grillos, uno hembra y otro macho. Al abrirla el sol se ha puesto y todo se ha hecho oscuro. Al amanecer, de nuevo el sol ha salido. Es así, como los shawi tienen la noche y se pueden reproducir por fin sin que las gentes moscas les molesten⁵¹².

⁵¹² Maria Dolores García (1997) recoge hasta cinco versiones diferentes del mito de Ucua y la noche. Esta, es una reconstrucción de una versión que me fue contada durante el trabajo de campo, donde se encuentran empero muchos detalles coincidentes con las versiones ofrecidas por la misionera. Mi intención no es aquí hacer un análisis completo de este mito, en cualquier caso. Sino usarlo - es lo que pretendo - como prueba de lo que es en verdad el periodo que va desde el nacimiento de un bebé hasta su consagración como persona, que estaría aquí identificada con ese logro de la oscuridad para los hombres y, por tanto, de las condiciones para procrear y perpetuarse.

Aunque en esta narración aparezcan muchos y muy interesantes detalles, no es mi intención hacer aquí un análisis en profundidad de los mismos. De hecho, hay tantos aspectos que, incluso, puede escapársenos la razón principal por la cual saqué a relucir esta historia en un apartado en el que hablo sobre la creación de un nuevo ser y el periodo de contención en el que se ven inmersos los padres cuando esto se lleva a cabo. Pero creo, que esta historia tiene que ver con esto, mucho más de lo que parece. Para empezar, el mito de cómo los shawi lograron la noche, nos sitúa ante una primera protagonista, una mujer embarazada, que tiene a su hijo en el mundo de Ucuá. Allí nace y desde allí sale en busca de su padre para lograr lo que permitirá, a él y otros tantos, a todos los shawi, de hecho, procrear y perpetuarse sin la molestia de los hombres mosca. Recordemos, que el mundo de Ucuá es el que ocupa el espacio que queda bajo tierra, donde se encuentran, efectivamente, los hombres sin ano, los que no saben comer y, simplemente, huelen la comida⁵¹³. Están allí los animales a los que Ucuá permite salir a la tierra para que los hombres los cacen, muchos viotes de brujos, y, por último, la sangre de los muertos que se cuele por la tierra cuando son enterrados y que Ucuá los convierte de nuevo en hombres (ver capítulo 6). Todo ello está en el mundo de Ucuá. Y ahí, según esta historia, es donde se concibe ese ser que una vez que sale del vientre de su madre decide salir a la tierra y buscar a su padre para alcanzar la noche. Pues bien, veamos en esta salida, un parto. La madre ha cuidado de su hijo en un mundo donde no se “come”, se huele, un mundo de sangre más cercano a los animales que a las gentes. Cuando sale de ella, se encomienda a su padre. Pero, ¿qué sucede cuando sale del mundo en el que es concebido? Que se ve obligado a volver a él para perpetuarse. Eso sí, en esta vuelta hay un detalle más que interesante: la presentación de Ucuá. Una presentación no sólo retardada en el tiempo - el periodo que tarda en madurar el macambo - sino también “a trozos”, incompleta; primero un brazo, luego la barriga, luego los ojos... Como si “también” Ucuá, necesitara un tiempo para mostrarse antes los hombres como un ser humano. Si pensamos en el periodo de maduración del macambo como el periodo en el que tarda en estar maduro ese ser que sale del vientre de su madre, es decir, como el periodo en el que un *hua'hua* pasa a convertirse en un *hua'napi* - palabra que significa joven, pero también fruto maduro -, debemos pensar entonces, que como Ucuá, el joven que sale en busca de su padre, necesita de este periodo

⁵¹³ Aunque no hayamos reparado en la figura de los “hombres sin ano”, cabe decir, que es una figura que aparece en otras cosmologías amazónicas. Lévi-Strauss (1968: 167-168)) habla de los “enanos sin ano” en la mitología tacana, y su reflexión sobre “personajes tapados o perforados” es bien conocida (Lévi-Strauss 1968:413). Además, las “gentes sin ano” aparecen también en las referencias sobre los shuar en Descola (1992,1996), de los yagua en Chaumeil (1982:49) y entre los ticuna citados por Goulard (1994, 1998). Para los shawi, estos seres tan significativos, tienen una relación directa con el hecho de considerar “comida” la carne del monte, pues en el mundo de Ucuá, donde viven, no se come animales, sino frutos. Esos son los alimentos de Ucuá, el macambo, el zapallo, la piña, etc.... Si se piensa que los hombres sin ano no tienen ano precisamente porque no comen y no lo necesitan, es porque “comer”, como decimos, implica algo más que alimentarse de frutos. Implica comer carne y, por supuesto, poseer la capacidad de votarla del cuerpo, cosa que se realiza a través del ano. Se marca así, esta capacidad, como algo humano y también, como creo que apuntaría Lévi-Strauss como algo previo a la “cultura” (Lévi-Strauss 1968:414).

para mostrarnos su cuerpo completo, para mostrarse como un ser humano. Una vez logrado esto, el joven se siente ya preparado a salir a la tierra y no verse molestado en su “uso del ullo”, expresión shawi que se usa para referir el hecho de mantener relaciones sexuales. Añadamos, por último, que el cambio en las denominaciones de *hua’hua* a *hua’napi*, está marcado por el momento en el que el joven es iniciado por su padre al mundo de los animales y de los seres del monte. Así, como en la historia que mostramos, es en ese momento en el que puede enfrentarse a ambos sin peligro de ser “extrañado” por ellos.

Como vemos, al final, esta historia sí que puede servirnos para mostrar cómo debe entenderse la creación de un nuevo ser para los shawi. Un shawi no nace siendo *piyapi*, aunque todo pareciera indicar hasta aquí que sí era así. De hecho, nace más cerca de ser un *hua’yan* que de ser un ser humano. De ahí, la necesidad de cuidarse de él y cuidarlo a él mismo, como hicieron el padre y su hijo en la espera de Ucu. Hasta que esté maduro, hasta que ese cuerpo esté listo para mostrarse como lo que es, un cuerpo de shawi, *nonën*, cuerpo de ser humano. Mientras tanto, toda atención será poca a la hora de procurar que un nuevo ser no se pierda en su camino hacia la maduración. Lo que supondría quedarse para siempre en ese mundo que también representa Ucu, el de la *animalidad* - y por ende, el de naturaleza, también el de la pre-cultura. Aquello que comporta el cuidado, la atención de los shawi hasta su madurez, es la *couvade*. Y en esta *couvade*, en la que se va procurando la maduración del shawi, hay dos elementos esenciales que sirven, en verdad, de nexo con el mundo con respecto al cual, el shawi debe ir madurando. Se trata del icaro y de la pintura. Es decir, según lo dicho, madurar sería pasar del mundo de Ucu al mundo de los humanos, en el que se puede procrear. O lo que es lo mismo, pasar de ser un *hua’yan*, que es lo que uno es cuando nace, a ser un *piyapi*, que se supone que es uno cuando está listo ya para unirse a un hombre o una mujer. Pues bien, digamos que esta última condición, se da sólo, o sí y sólo si el shawi es icarado y pintado.

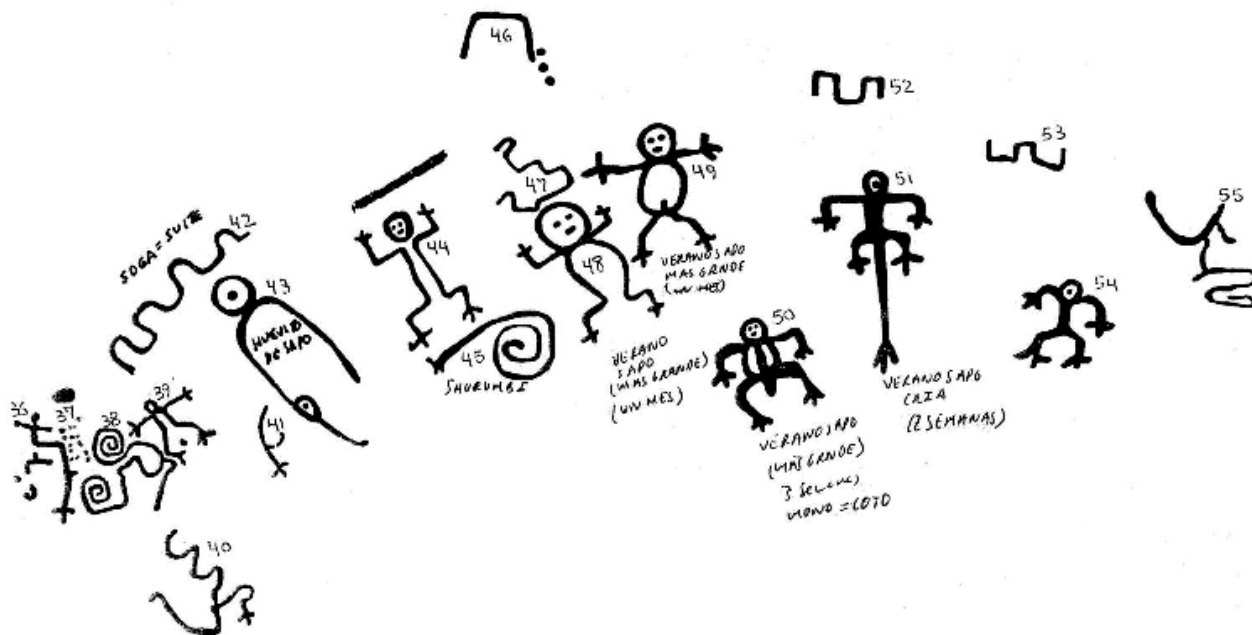


Figura 42. Petroglifo de Canoa Puerto, dibujado por Santiago Rivas y que representa el proceso de crecimiento y desarrollo de un recién nacido shawi como si fuera un sapo (según la interpretación de R. Chanchari).

Seres izarados y de cuerpos pintados

Hemos hablado de los elementos más fundamentales del parto de un shawi. Hemos subrayado la complementariedad entre los padres y la importancia de que estén apoyados a la hora de dar a luz a un nuevo ser por representantes del grupo familiar y de aquellos que sirven de nexo de unión, por decirlo así, con el mundo de los seres no humanos. Entre todos procuran las condiciones que permiten que el recién nacido se mantenga dentro de los límites de la humanidad; que no se vea dañado, ni su cuerpo ni su alma, por ninguna de las acciones de sus progenitores, con quienes denota poseer en sus primeros meses una cierta correlación sustancial de principios básicos, de manera que, cuanto ellos hacen, incide también en el bebé. El periodo de contención de los padres, implica así, de igual manera a la madre y al padre, aunque sea sobre éste sobre el que recae la mayor responsabilidad. ¿Por qué?

Dentro de la sociedad shawi, el hombre es quien juega principalmente la posición de extrañeza dentro de un mundo circunscrito, como ya vimos, al entorno de la mujer. Esa posición, de hecho, se mantiene hasta su ritual de iniciación como cazador, cuando se le supone preparado para salir del entorno de su madre y entrar en el de otra mujer. Este aspecto, le hace posicionarse como un potencial *afín*. Potencialidad que le hará *de facto* en la medida en la que vaya aportando al grupo familiar de su mujer, o posible mujer, sus propios dotes como hombre: su fuerza de trabajo, y su habilidad como cazador. Ser padre, no obstante, es en sí mismo, también, una manera de afianzar su afinidad. Pues a partir de un hijo, el hombre refuerza sus lazos de unión con el entorno de su mujer.

En primer lugar, porque le permite formalizar lazos reales de compadrazgo con sus cuñadas y cuñados, que son los que ocupan primordialmente esa posición. Y segundo, porque le permite verse acompañado en su propia condición de “extraño” dentro del grupo de la mujer. Es decir, tanto padre como hijo, tanto si es varón como hembra, son en los primeros instantes de su vida - uno en su vida como hombre, otro en su vida como ser humano - seres ajenos al entorno en el que crecen. Y eso hace que su unión sea aún mayor. Ambos deben pasar por un proceso de afianzamiento de su propia condición con un mismo fin: evitar el rechazo por parte del conjunto de la mujer. Un conjunto del que forman parte no sólo los familiares de ésta, es decir, sus padres y hermanos, sino también, como ya vimos, los animales y seres del monte, todos dentro del linaje de la mujer. Ante todos ellos, pues, debe prestar especial atención para ganar su posición de afín y salir, por tanto, de su condición de *nisha*, de ser extraño, ajeno o extranjero. De igual manera llega al mundo un recién nacido, es decir, con posición de extrañeza dentro del conjunto de su madre. Por eso, desde su primer minuto de vida el mismo conjunto procura, por el bien del bebé pero también por el suyo mismo, interceder en su posición de extraño, acompañarla, medirla, mediarla. Ello se hará, finalmente, a través de su constante presentación, de lo que nosotros llamamos la puesta de escena de un shawi.

El desplazamiento hacia la figura paterna del cuidado del bebé, entonces, marca una especial unión en la posición que ambos juegan dentro del entorno en el que se encuentran. Y así, mientras que la mujer, después de una semana del parto vuelve a ocuparse de sus tareas cotidianas, el padre permanece en la casa hasta un mes cuidándose de cuanto come y hace, para evitar con sus propias acciones, dañarse y dañar a su hijo. La semana de contención de la mujer está marcada por dos momentos más que significativos: el primero, por la caída del pupo, y el segundo, por la pintura de sus cuerpos, quiero decir del cuerpo del bebé y del suyo propio, con huito. En ambos momentos, la participación del hombre es prácticamente nula. No así su propio cuidado, que debe ser entonces máximo. Más adelante, sus restricciones alimenticias y de movimientos irán cesando. Pero no antes de que el bebé adquiera algo de fuerza y rigidez en su cuerpo. Entonces, incluso, el padre, volverá a su vida normal con sumo cuidado. En ocasiones, antes de comenzar sus tareas cotidianas como pescar, salir al monte o cortar árboles, el hombre, pasa primero sus herramientas por el mismo cuerpo del bebé, para evitar así, hacerle daño con sus propias acciones. Esta práctica, traducida en un simple “evitar que se le haga daño” (*o’yoterin*), contiene, como decimos, la idea de una transmisión corporal de sustancias y de principios inmateriales entre padres e hijos (Menget 1979:256). Idea en la que se basa, en realidad, también, el poder curativo de los *pënötön*, quienes extraen el mal a partir del hecho mismo de insuflar sobre el cuerpo sus propios conocimientos (ver capítulos 8 y 9). Como fuera, la acción de pasar el hacha o los anzuelos por el cuerpo de un recién nacido es para un padre

una manera de lograr que estos mismos útiles no resulten extraños en su uso al alma de su hijo. Pues, en el uso por parte del padre, va implícito también un particular uso de ese nuevo ser que está aún, por decirlo así, en fase de maduración. En este aspecto, la actividad de la caza, que pone en contacto directo al hombre con los seres del monte, resulta de una especial peligrosidad para el niño. Por eso, normalmente, los hombres suelen dilatarla en el tiempo algo más después de tener hijos.

Quiere decirse con esto, finalmente, que ni los icaros ni la pintura del bebé en el momento del parto, son suficientes para evitar por completo la pérdida del alma del nuevo ser. El recién nacido necesita seguir siendo protegido. O lo que es lo mismo, necesita seguir siendo icarado y pintado por el conjunto en el que nació. Pero más aún. Es decir, en el momento del parto, el bebé fue icarado y su rostro pintado con la sangre de la madre por parte de los serán sus padrinos. Para que siga creciendo, en cambio, es necesario que la pintura se extienda por completo al cuerpo. Y para ello, ya no será la sangre la que pinte, ni padrinos, sino la madre misma y con ese otro elemento que en el tiempo de los antiguos les sirvió a los shawi para ser nombrados como “chayahuitas”, es decir, como gentes pintados con *huito*.⁵¹⁴

Pintarse con huito (isa). Hasta que no se produce la caída del pupo, entonces, la mujer permanece en el mosquitero junto a su hijo sin moverse prácticamente más que para hacer sus necesidades. Una vez que esto sucede ya puede salir de él. Para hacerlo con toda libertad, sin embargo, debe pasar junto a su hijo, por un acto más que simbólico para el que vuelve a necesitar de la ayuda de una mujer de edad, de su esposo y también de un *pënoton*. La cuestión es la siguiente: cuando cae el pupo del bebé, el padre busca a un joven para que le consiga un fruto de huito (*isa*). Cuando lo tiene se lo entrega a su suegra o a cualquier mujer de edad que sepa prepararlo, esto es, para que se lo entregue cocinado a alguien que sepa icararlo. Este alguien, se pondrá frente al huito cocinado, muy probablemente sentado en una piedra y en la parte trasera de su casa a partir de las doce de la noche. Pues es a esa hora y hasta las cinco de la mañana, cuando no duermen las plantas ni árboles que “nunca mueren”. A ellos se les pide que protejan al niño que será pintado con el huito que está siendo icarado. Por la mañana, el huito, será devuelto a la mujer que lo entregó, que hará lo propio dándoselo a la madre del recién nacido. Con él ya icarado, la madre pinta al bebé al tiempo que se pinta ella. Los motivos para hacerlo, tanto para uno como para otro, son los mismos: protegerse de cuanto queda fuera del entorno doméstico. Por eso, icarado y pintado, el niño, pasa a la hamaca. No

⁵¹⁴ Efectivamente, convendría recordar que uno de los argumentos en los que se basan los shawi para explicar la procedencia del término “chayahuita” está sustentado, precisamente, en la costumbre por parte de sus antiguos de pintarse con este fruto, la genipa americana. Los “chayahuitas”, fueron así llamados, pues, por las gentes de afuera al ser vistos como “gentes (del interior) pintadas de huito” (ver en el capítulo 5, el apartado “Chayahuita: etimología y demarcación”).

sin antes, eso sí, haber sometido a la misma hamaca también a un proceso de icaro⁵¹⁵. La madre, por su parte, pasa a ocupar su lugar en la casa y en la huerta.

De este modo, la mujer shawi, recupera su normalidad de vida, vuelve a cortar plátano, a sacar yuca; ya puede quemar las ollas o acarrear agua del río sin peligros para sí ni su hijo. Ya puede hacer su propio masato y comenzar las rondas de invitaciones como había hecho hasta casi el mismo momento del parto sin que eso revierta en nada negativo. Pero ¿en qué consiste exactamente el “icaro” del huito para que todo esto pueda hacerse sin peligro, para que el bebé avance un grado más, por decirlo así, con respecto a su protección y fortalecimiento? Veamos un ejemplo de estos icaros⁵¹⁶.

Icaro 3. Icaro de los siete días

“Niño, viniste a pisar este mundo, ahora vivirás junto con nosotros. Desde niño que seas hijo de hombre, no somos hijos de un animal. Por eso, para que cuando tu padre corte con hacha no te haga daño en la cabeza, nosotros pondremos nuestra cabeza como la cabeza del pájaro carpintero, porque el carpintero aunque picotee los árboles duros nunca le hacen daño en su cabeza, y nosotros, igualito que el carpintero será nuestra cabeza.

Y cuando tu padre pique con el arpón alguna cosa, que no te haga daño en tu corazón porque nosotros pondremos nuestro corazón así como del shungo porque el shungo nunca le hacen daño aunque le corten porque su corazón está dentro y no le pueden cortar, así será nuestro corazón aunque tu padre pase toda cosa; pero nosotros no seguimos su ejemplo, porque nosotros somos como el pájaro carpintero, nosotros somos como el shungo”.⁵¹⁷

La razón del icaro del huito es hacer crecer en todas sus dimensiones a un miembro del conjunto *piyapi*. Por eso se nos dice: “viniste a pisar este mundo, ahora vivirás junto con nosotros. Desde niño que seas hijo de hombre, no somos hijos de un animal”. El niño ha nacido entre los *canpo piyapi* y entre ellos debe quedar. Pero no como *nisha* o *hua'yan*, como extraño, sino como hijo de un hombre, es decir, como *piyapi*. El icaro, hará que el bebé quede dentro del mundo de los seres humanos. Entre otras cosas, porque lo mantendrá apartado de la enfermedad. Pero de nada serviría éste si en el cuerpo mismo del bebé no quedara reflejada su misma condición. Por eso, finalmente, los shawi pintan a su hijo con huito una vez que éste ha sido icarado, como lo hicieran en su tiempo sus antepasados. El resultado, queda así:

⁵¹⁵ Puede verse un ejemplo de icaro de hamaca en García 1994 (IV):68.

⁵¹⁶ Otro ejemplo de icaro de los siete días será tratado en capítulo 8, “Virotos, sueños, icaros”.

⁵¹⁷ En García 1994(II):50.

Figura 43. Pareja con su hijo recién nacido tras el ritual del huito icarado



Esta foto muestra, efectivamente, a un matrimonio joven con su primer hijo después de la ceremonia del huito icarado. En ella puede verse, claramente, cómo el color del huito cubre por completo el cuerpo del bebé y marca el de la madre de manera que se supone en ello su participación. Nada en el cuerpo del padre, sin embargo, hace notar su vinculación con el proceso vivido por su mujer e hijo. Y ello, a pesar de que su importancia con respecto a lo que le sucede al bebé en estos momentos, depende más de él que de la mujer. De hecho, esto es algo que se hace evidente también en la foto, en la posición en la que se encuentran cada uno de los fotografiados. La mujer, fuera de su mosquitero, vuelve a ocuparse de su hogar. El padre, en el hogar, cuida de su hijo. Y el hijo, comienza su andada dentro del hogar familiar. Pues bien, ¿cómo cuida el padre de su hijo? Durante el periodo de contención del hombre, como ya adelantamos, no sólo se dieta pescados grandes o carne del monte, no sólo no toma sal ni ají ni masato fuerte, sino que tampoco camina fuerte, debe hablar poco, evitar el contacto con enfermos, pasar puentes, encender el motor de las embarcaciones, usar hachas, etc., etc. Además, con frecuencia, los hombres, se suelen someter a alguna sesión de cura con tabaco, aguardiente y jengibre. Pues con ello, a través de la expulsión de

flemas, preparan también su cuerpo para una vuelta al monte sin problemas para él ni su bebé⁵¹⁸. El padre, consciente del peligro que supone para su propio hijo, permanece ajeno a todo aquello que implique cualquier esfuerzo. También a lo que pueda provocar algún cambio en la relación que hasta el momento tenía con los seres del monte. Por ello, en su propia contención es tan importante la figura del *pënoton*⁵¹⁹. Pues es él, quien con sus icaros y consejos, con su conocimiento de los *tananhua'yan* podría mediar, en el caso de que fuera necesario, entre éstos y el padre, evitando así la enfermedad e incluso la muerte del bebé.

Pero la presencia del *pënoton* durante el proceso de crecimiento, en cualquier caso, es una constante para los shawi. Lo que pone de manifiesto una idea básica: al ser humano es necesario *hacerlo*. Y ese *hacer a un ser humano*, debe ser un acto a compartir forzosamente con los seres no humanos. Por mucho que, como dice el icaro anterior (icaro 3), el bebé haya venido a nacer casi de manera casual entre hombres, siendo así, entre ellos debe permanecer. Ahora bien, sólo se conseguirá que el recién nacido avance en su condición de ser humano, y por tanto que el conjunto en el que lo hace se vea por ello fortalecido, a través de su conservación, de su conservación, en este caso, en el conjunto de seres humanos que nació. Claro que si esto es así, debemos pensar que lo es porque el que ese ser sea, en verdad, un ser humano, no es del todo una obviedad. O por lo menos, no es una cuestión de obviedad para *todos*. Así que lo que hay que hacer es acentuar en lo posible su propia condición, para con ello evitar cualquier tipo de predación o de raptó por parte de quienes gozan de otra condición. Y eso es lo que hace el *pënoton* y con él, los padres del niño en su propio periodo de contención. Evitar que el bebé pase a un mundo diferente al que nació. Ahora bien, ¿funciona? Es decir, ¿manteniéndose en dieta, icarando y pintando a un niño, en este caso con huitó, se evita su predación? ¿Por qué? ¿Qué impone el icaro y la pintura a un niño a los siete días de haber nacido como para pensar que con ello se evita la pérdida de su alma, se evita que el bebé sea *atraído* por el mundo que representa la predación?

Estamos acostumbrados a escuchar en muchos ámbitos de nuestra vida, que los más fuertes son los que mejor actitud presentan para sobrevivir. Y esto, de por sí, ya implica, para empezar, una concepción de la supervivencia basada en el enfrentamiento, así como la necesidad de una diferenciación, aunque sea física, para aquél que quiere *ganar*. En este sentido, si el jaguar o tigre son los dos animales predadores por excelencia en la selva, es porque ambos presentan los mejores caracteres de fuerza y agudeza entre los animales y seres que habitan en ella. Por eso son, sin duda alguna, los más temidos, los más poderosos y también de los que más valor simbólico tienen. Pues ¿quién se enfrenta al jaguar? Sólo otro jaguar. O aquél que logre alcanzar la condición de jaguar.

⁵¹⁸ Más adelante veremos cómo se entiende esta pureza del cuerpo, al hablar de la iniciación del joven cazador.

⁵¹⁹ La figura del *pënoton* será tratada con detenimiento en el capítulo 8.

Pero si un jaguar se enfrenta a otro jaguar, o a quien posea los mismos atributos que un jaguar, se verá ante la tesitura de tener que “ceder”. Lo que le llevará a su fin como “el” jaguar, aunque no, en el peor de los casos, a ser un mediocre o simple jaguar. En cambio, si un pecarí o una huangana se enfrenta al jaguar, dejarán, sin duda, de ser huangana o ser pecarí para convertirse, si así fuera posible, en un jaguar. O eso, o para convertir al jaguar, en un pecarí, algo harto complicado. Por eso, si de lo que hablamos es de supervivencia, todos querríamos ser, en realidad, jaguar. O lo que es lo mismo, todos querríamos tener la misma condición que un jaguar.

¿Qué sucede si un ser humano se sitúa frente a otro en términos de supervivencia? Uno de los dos se expondría a su destrucción. Pero, ¿qué gana el que sobrevive a su predación? Es más, ¿qué ocurre cuando un ser humano, débil aún en su condición de humano como es un bebé, se enfrenta a todo ese mundo de predación al que viene a nacer, si se enfrenta al mundo del jaguar? Salir de ahí, sería complicado para él. Al menos, que el jaguar reconociera que ese nuevo ser está libre de cualquier tipo de intencionalidad por reducirle a él. ¿Y cómo se consigue eso? Pues una forma sería a través de la complicidad. Mostrándose tal como uno es, sin provocar en cualquier caso ningún tipo de señal que signifique predación sobre el otro. Pues bien, para lograr esto, está la pintura y el icaro del *pënoton shawi*. Para excluirle del ámbito de la predación.

Cuando un shawi pinta por completo el cuerpo de su hijo con el fruto de un huito que ha sido icarado, por tanto que ha sido “extraído” del mundo de los seres del monte por un *pënoton*, lo que está haciendo, en verdad, no es sólo no esconder, sino acentuar la condición de “no humano” del bebé, es decir, resaltar su condición de un ser que está aún más cercano a la condición de *hua'yan* que de *piyapi*. Con ello, en cambio, logra evitar su asimilación por parte de los *hua'yan*. Pues evita mostrarlo ante ellos como un “extraño”, como una amenaza, sino más bien, y eso gracias al huito, como un igual. Es la única manera de sobrevivir. A ver si logramos explicar por qué⁵²⁰.

El huito, junto al achiote, son frutos que desde el principio de los tiempos de los antiguos shawi, aparecen vinculados al mundo femenino. Y si no, recordemos un momento el mito del diluvio que inauguró el principio de los tiempos. En este mito que explica la creación de la primera sociedad shawi, aparecen dos loras que descienden de un árbol de huito y de un árbol de achiote. Cuando tocan la tierra, pintan sus caras y desempeñaban las funciones propias de una mujer shawi, barrer la casa, preparar el fuego o cocinar. Las loras, convertidas en mujeres tras pintar sus rostros con los mismos frutos de los árboles de los que descienden, contribuyen a la creación de la primera sociedad

⁵²⁰ La máxima shawi, en este sentido, es “no mostrarse nunca como extraño sino, en lo posible, como lo más semejante”. Ello explicaría su posición con respecto a otros grupos, su estatus de neutralidad, su posición en la vida política y social de la región, el fracaso de los programas de desarrollo que buscan “resaltar” su indianidad, su *shawinidad*. No hay que mostrarse diferentes, hay que ser semejantes si se quiere evitar la predación. Ahora bien, como explicaré en el epílogo, esto tiene un precio. Y este precio es su *padercer*.

shawí, de una manera muy particular. Ofendidas por uno de los dos hermanos a los que Cunpanama' permitió sobrevivir después del diluvio, y para las que ellas mismas se convertían en mujeres, huyen volando volviendo a sus árboles. Pero con su huída, obligan al hombre a convertirse en mujer para servir a su hermano. Gracias ello, sin embargo, comienza la procreación de los shawí. O sea, a partir de una relación entre hermanos forzada por el no respeto a dos loras que cuando bajaban del árbol del achiote y del árbol del huitó se convertían en mujeres gracias a que pintaban sus rostros con dichos frutos, nacen los shawí. Por eso, hoy, las mujeres y los hombres se pintan con achiote y huitó. Para convertirse, igual que las dos loras, en mujeres y hombres que desempeñan su propia condición como seres humanos dentro del conjunto de los *Canpo piyapi*. La mujer cocina, barre y prepara masato. El hombre, antes de nada, respeta a la mujer hasta que esté preparada para unirse a él. Pues en caso contrario, como le pasó al hermano que saltó sobre la lora, terminará convertido en algo que, por *su naturaleza*, no es, es decir, una mujer teniendo relaciones con su propio hermano⁵²¹.

¿Qué es hoy, entonces, lo que hace el huitó - y el achiote - sobre un recién nacido? Si pensamos en la historia anterior, la respuesta es: otorgarle al bebé, su propia condición. Y su condición, en este momento, es decir, en el momento en el que la madre pinta todo su cuerpo con huitó, es ni más ni menos que la de un bebé, un *hua'hua*, un ser con alma, con Espíritu, pero con un cuerpo aún en plena formación. Todo ello, insisto, es lo que le hace estar, en verdad, más cerca al mundo de los *hua'yan* que al de los *piyapi*. En este sentido, por tanto, debiéramos pensar, que finalmente es el hecho de mostrar su condición de *hua'hua* lo que hace que el recién nacido no se exponga a su rapto. Así será, de hecho, mientras que sea y se muestre como *hua'hua*. En el momento en el que deje de serlo, algo que sucede en ambos casos, es decir, tanto para el hombre como para la mujer con la menstruación - ya lo veremos - , su posición, su manera de tener que mostrarse, cambiará también. Su pintura, su rostro y su cuerpo, cambiarán. Pues dejará de ser un *hua'hua* para ser un *quëmapí* o una *sanapi*, un hombre o una mujer y, como tal, será su presentación. Entonces, sólo si actúa y es reconocido como hombre y mujer, el shawí, evitará su rapto, su conversión. Es decir, evitará, que como el hermano que saltó sobre la lora, su persona, se convierta en lo que, *por naturaleza*, no es. Este “por naturaleza”, desde luego, no debe entenderse como una norma prescrita desde el principio de los tiempos que determina sí o sí a los seres, sino como algo que se va adquiriendo forzosamente como condición precisamente de su no predación. El hombre es hombre, para evitar ser depredado por una mujer (o por los consanguíneos de una mujer).

La pintura con huitó y achiote viene a ser para los shawí, por tanto, la forma más visible de su propia condición. Es decir, a través de ella muestran si están solteros o casados, si buscan un hombre

⁵²¹ Este aspecto, como puede notarse es muy importante por cuanto implica en realidad la consanguinidad de la mujer con el entorno de los *tanán hua'yan*, entre estos, las madres de los animales, por ende, los animales mismos.

o una mujer, qué actitud resaltan de sí, si son como aves del monte o por el contrario poseen la fuerza de un jaguar. La pintura nos dice si un shawi es un bebé, si ya camina, si tiene nombre o si pasó su primera menstruación. Pero no porque sea sólo el *reflejo* de haber pasado por algún ritual que ha marcado su cambio de condición, sino porque pintarse es, sobre todo, una auténtica conversión. Es algo más tácito que simbólico, de manera que convierte “realmente” a quien es pintado, en aquello que va inscrito en él. No son las de los shawi, sin embargo, pinturas imborrables. No son tatuajes, son sólo trazos que con el tiempo se sabe que van a desaparecer. Como puede desaparecer la condición del ser humano si no se hace por volver a ella, una y otra vez. Por eso, no todas las pinturas son iguales. Las pinturas de los recién nacidos, a diferencia de las que se hacen cuando se es señorita, joven o adulto, son meras líneas horizontes que reciben el nombre de *hui'tonin*. Se hacen en las mejillas, en la barbilla y en la frente. Con cada consejo que se da, quien lo da, hace una línea. Cuando se pinta al niño de huito, como muestra la fotografía de más arriba, no hay dibujo que valga. Se pinta todo el cuerpo, cabeza, tronco, manos, haciendo del bebé un único cuerpo negro y poco definido. La sangre que pinta al bebé en su primer día de vida desaparece con su primer baño. El huito, puede tardar en quitarse algo más de un mes. El primer baño del bebé como tal, en realidad, se le da de hecho al ser icarado con huito. Antes, simplemente se simula su baño, es decir, se sumerge en el agua un hacha ardiendo y se pasa al bebé por el humo varias veces, para evitar el rapto de su alma por los seres acuáticos que viven en el agua. Es cuando su pupo ha caído y es icarado con huito, cuando ya se puede bañar de verdad. Sin embargo, este baño, no quitará ni por mucho, el huito del cuerpo del niño. Su desaparición no es fácil de lograr. Tanto, que cuando sucede el recién nacido se encuentra ya en un ambiente abierto y expuesto, al menos, a cuanto acontece en el entorno familiar. En muchos casos, de hecho, el periodo de contención del padre se prolonga, precisamente, hasta ese momento; hasta el punto en el que el huito se pierde por completo del cuerpo de su hijo. El achiote sustituye a la sangre con la que se pinta al bebé al salir del vientre de su madre en la siguiente ceremonia a la que es sometido, la ceremonia del *apori*. Muchos shawi, de hecho, aprovechan un parto de alguna hermana o cuñada para pedirles que pinten el rostro de su hijo en esta ceremonia, formalizándose así una nueva unión, la de tocayos. En ausencia de partos, sin embargo, el achiote sustituye a la sangre. Pero no aquello que simboliza, es decir, la unión con el vientre maternal.

El huito, invisible prácticamente cuando se da, se vuelve consistente y durable a las pocas horas hasta semanas e incluso meses después. De manera que quitárselo se convierte en una tarea nada sencilla. Con él, principalmente las mujeres adultas, se pintan rostros, manos y pies hasta por encima de los tobillos. También algunos hombres, en fiestas, lo usan para pintar sus rostros. Pero el color de

los hombres, es el del achiote, no el del huito. El huito, es *el* color de las mujeres. Es decir, si nos fijáramos sólo en su uso, podríamos mantener, que el achiote *sirve* más para pintar al hombre que a la mujer y, el huito, más a la mujer que al hombre. Y esto significa sin más, que el huito otorga a la mujer aquello que el achiote le otorga al hombre. Siempre teniendo en cuenta, en cualquier caso, que hasta su madurez, tanto unos como otros, repito, han sido pintados con sangre y huito. Y que esta diferenciación no resulta realmente marcada hasta que ambos no son ya, en verdad, hombres y mujeres adultos. Entonces, el huito que pinta a la mujer no es igual que el huito que pinta al hombre. Tampoco el achiote que pinta al hombre es igual que el que pinta a un bebé.

El achiote que pinta el rostro de un hombre adulto, acerca a éste al mundo de lo que no es, es decir, el achiote, completa al hombre en tanto en cuanto “no es mujer”. Y de ese mismo modo, el huito, acerca a la mujer adulta a lo que no es, es decir, le completa en tanto en cuanto “hombre no es”. Un hombre que lleva su rostro pintado con achiote, puede sentirse un hombre “completo”, que es lo mismo que decir, “no extraño” al mundo de la mujer. Es decir, contiene en sí una mujer. Una mujer pintada de huito, pero ¿qué tiene de más?, ¿qué le otorga a ella el huito como para poder decir que le completa? Dicho de otra manera, ¿qué tiene el hombre shawi que no tenga la mujer y necesite tener, razón por la cual se uniría a él? Su condición de extraño. Es decir, el que sea alguien ajeno a su propio conjunto de consanguinidad, con el que, por otra parte, no se puede aunar en su propia condición de mujer. Pues, recordemos las normas de unión entre los shawi: siempre serán uniones entre extraños (*nisha*) no entre consanguíneos o iguales (*quëmobirosa*). Lo que quiere decir, que si la mujer no poseyera la capacidad de poderse mostrar como alguien ajeno a su propio conjunto de consanguíneos, sería subsumida por él⁵²². Y eso significaría, el fin de su propia condición como mujer, es decir, de su condición como persona, como *sanapi*. Con esto, en cualquier caso, no se está admitiendo que una mujer no sea mujer hasta que no se une a un hombre. No, esto lo que quiere decir es que una mujer no es mujer hasta que no logre des-unirse de su conjunto de consanguíneos, hasta que no obtenga su propia posición de *nisha* dentro de él. Y esto es, precisamente, lo que busca el ritual de la primera menstruación. Sacar a la mujer de la peligrosidad que para ella y para todos supone el estar unida a su mundo de consanguíneos, entre los que no sólo están, insisto, sus padres y hermanos, sino también los animales y seres del monte. Frente a ellos es, principalmente, que la

⁵²² Sería un jaguar frente a otro jaguar. Y – repito la idea que viene en el texto – ello le llevaría a tener que enfrentarse a él como jaguar. Sin embargo, si se muestra ante este jaguar sin intencionalidad ninguna de predación, como cómplice más que enemigo, evitará su destrucción. Como cómplice o camuflado en un “jaguar *plus*”. Pues el jaguar no tiene que sentir miedo ante alguien que no es jaguar. Él es el gran predador. Y quizás, sólo tenga miedo, ante otro jaguar que le pudiera llevar a dejar de ser, como decía, “el” jaguar. Todo este juego de posiciones y de contraposiciones ante los otros, se entenderá mucho mejor en el epílogo, cuando se desvelen estos movimientos como parte de la estrategia de supervivencia del shawi en su condición propia de presa ante un predador.

mujer debe hacerse “extraña”, porque frente a los suyos, el masato, seré quien se encargue de neutralizar su predación.

Todo esto para decir que el huito en la mujer, entonces, le distancia de su propio mundo convirtiéndola, en realidad, en una “extraña” para el mismo. Extrañeza que no provoca, como en el caso de los hombres, su destrucción porque está medida y mediada en cada una de sus actos, principalmente, en ese tazón de masato que sale de sí. De este modo, convierte su predación en don. Ahora bien, si la mujer pinta con huito a su hijo una vez que éste ha perdido el pupo, señal inequívoca de su unión con el vientre materno, si lo pinta con el mismo fruto del que se sirve ella para mostrar su condición de mujer o *sanapi*, su condición de *nisha* dentro de su propio mundo de *quëmobirosa*, es porque lo hace pensando en que una vez que se separa de ella, su hijo, que ya ha sido pintado con sangre o achiote - por tanto que ya ha sido completado, de alguna manera, en tanto en cuanto “no es mujer” - necesita ser completado también en tanto en cuanto “hombre no es”. Y eso significa, como lo significa para ella, que adquiere “extrañeza” dentro de un mundo que es para él, como para ella, básicamente, predación. Aquí es donde se produce la identificación, con el padre, con el hombre, con lo que es el hombre en sí. Un ser “extraño” que logra, en cambio formar parte del conjunto de la mujer como afín, evitando así, su propia predación.

Si los shawi fueron denominados “chayahuitas” en los tiempos de los antiguos fue, precisamente, porque sus mujeres aparecieron ante los ojos del mundo pintadas de huito. Y hasta el día de hoy aparecen así. Para ellas, el principal motivo que les lleva a pintarse es el de ser mujer. Por eso, sin necesidad de nada más pintan sus rostros, sus manos, sus pies de huito. Para denotar su condición de mujer. El hombre, en cambio, solo recurre a la pintura cuando necesita fortalecer su condición como afín, como hombre, como esposo. Pues, finalmente, el achiote, como el huito en las mujeres, lo que hace es completarle, fortalecerle, perfeccionarlo si así se quiere como hombre que es. Un hombre pintado con achiote, se convierte en un aliado al denotar su vinculación con una mujer. Una mujer pintada de huito, en cambio, procura resaltar su condición. Condición “predadora” ante un mundo para el que no es una extraña, sino todo lo contrario, una más dentro de él⁵²³.

⁵²³ Sería interesante, sin duda, dedicar mucho más espacio a la pintura, analizar los trazos, las partes que se resaltan y el posible valor que ello transmite. La mujer resalta principalmente su boca, sus pomelos y las rayas de sus ojos. Tan fiel como si fuera un animal. Su imagen pintada, su rostro, tiene la fuerza de un guerrero, de alguien que busca resaltar la parte fiera que vendría a ser, como dijimos más atrás, su dentadura. La pintura shawi, su uso y significación es un tema, sin duda, para retomar y profundizar en trabajos posteriores.



Figura 44. Familia shawi

Esta foto tomada durante las fiestas de Pascua en Pueblo Chayahuita, muestra a una familia shawi al completo. Hombre (*quëmapì*) y mujer (*sanapì*) con sus rostros pintados de huito y achiote. Señorita (*nanon*) - por su corte de pelo podemos decir que recién estrenada mujer (*sanapì*) - resaltando sobre todo el huito. Niño, sin ser aún joven (*quemabia'huaya*), sin pintar; niña (*sanapia'huaya*) con el rostro pintado simplemente con achiote. Y, por último, el más pequeño de todos (*hua'huasha*), con cuerpo de huito pero rostro de achiote. Todos cubren sus cuerpos marcando en realidad sus deficiencias y sus condiciones. Los más pequeños, por sus pinturas, muestran aún una clara dependencia materna presente en el achiote; la joven, sin embargo, muestra su clara disposición a completar a un hombre pintando su rostro de huito. Marido y esposa, en cambio, muestran ya en sus rostros, esa perfecta combinación de ser por una parte, hombre y mujer, por otra, una pareja.

En resumen, un cuerpo pintado completamente de huito, es un cuerpo más cercano al mundo de los *hua'yan* que al mundo de los hombres. Es decir, es un cuerpo más cercano al mundo “extraño” (*nisha*) que al propio (*quemobiroso*). Con lo que, pintándolo, en realidad, lo que los shawi hacen no es más que reconocer su propio estado. Como cuando la mujer se pinta de huito, un bebé así pintado, reconoce que es un ser más cercano al mundo de la predación que al de los humanos. Y como tal, se muestra a los ojos de todos. Ello le permite, sin embargo, forjarse con una cierta protección. La que, por otra parte, le proporciona también ese icaro que intenta dotarlo de los caracteres propios de los seres no humanos. Pero los shawi, no son *hua'yan*. Los antiguos pasaron de ser “chayahuitas”,

gentes pintadas de huito, a ser shawi, y ahí, fueron constituidas como *campo piyapi*. El camino de un recién nacido que es ahora mismo un “chayahuita”, es decir, un ser pintado de huito, debe seguir. Debe ser ahora, nombrado shawi.

Tras el icaro de los siete días y a medida que el huito se va perdiendo del cuerpo del bebé, el hombre comienza a recuperar, poco a poco, su ritmo de vida. Sin embargo, al nuevo ser, aún le falta un largo camino hasta verse por fin en el mundo de los seres humanos. El siguiente paso importante de su avanzada será su propio *nombramiento*, donde de nuevo, su rostro será pintado con achiote por un adulto del que a partir de entonces se convertirá en *tocayo*. Sucede esto, como vamos a ver, en la ceremonia del *apori*.

*El apori o ceremonia del tocayo*⁵²⁴

“Hacerse tocayo” no es algo que exija una gran preparación ni tampoco demasiados compromisos. Se resuelve de manera rápida y sin contemplaciones, y casi lo único que se necesita es achiote - en su defecto se usa pinta-labios - y masato, para tomar antes y después del gesto que une a los tocayos. Durante mi trabajo de campo hice tocayos de esta manera tan simple por todo el territorio shawi. Y, en la mayoría de los casos, era algo que surgía de manera casi espontánea cuando entraba en una casa a tomar masato y descubríamos que había un niño aún sin tocayo. Entonces, sin necesidad de formalismos, sus madres me pedían que les pintara su rostro. De esta manera, se creaba un lazo entre nosotros con un carácter menos formal que el que se crea con el corte del cordón umbilical. De hecho, uno puede tener decenas de *apo'*, yo al menos los tengo. Pues más que el compromiso, esta unión lo que significa para el bebé, es el reconocimiento y el recordatorio por parte de un adulto de su condición como ser humano. Lo vamos a ver. Es, como dicen los shawi, el acto que “*saca la pereza*” al más pequeño para hacerle hombre o mujer.

Quiero decir antes de seguir adelante que los tiempos que ocupan todos estos momentos de los que venimos hablando, los tiempos que *comportan* la *couvade*, no tienen, en realidad, ninguna rigidez. Es decir, en ocasiones, los hombres sólo aguardan en sus casas sin hacer esfuerzos físicos desmesurados poco más de una semana después del parto de su esposa, hasta que ésta, está ya

⁵²⁴ Lo primero que habría que decir antes de presentar la ceremonia de los tocayo es que antes de producirse ésta, debiera producirse lo que se conoce como el “peluqueo” o el primer corte de pelo del niño. Este gesto, desarrollado sin embargo, ha ido desapareciendo como acto compartido y ritual, y hoy, se admite que son pocos los que la llevan a cabo de manera formal, por lo que supone de trabajo para sus padres: grandes cantidades de masato por parte de la madre, y días de búsqueda de comida para el hombre para saciar a los invitados y a quien acceda a peluquear al chico. Durante el trabajo de campo no tuve oportunidad de ver ningún corte de pelo. Ni tampoco se me presentó como algo de especial importancia en el desarrollo de los shawi. Quizás por esto, considero de mayor importancia dedicarle espacio a la ceremonia del tocayo, que me parece que tiene, sin duda, una mayor importancia simbólica. Pero quede inscrito aquí como hecho presente también en el desarrollo de vida de un niño hacia su madurez.

recuperada y puede volver a desempeñar su labores con más o menos normalidad. No siempre se procede a icarar al bebé cuando nace o a amarrar su cabeza. Incluso en muchos casos, hoy, tampoco a pintarlo con huito a los siete días. Algunos lo hacen después, otros ni siquiera lo pintan sino que lo protegen resguardándolo en el mosquitero de la madre sin permitir que le dé ni tan siquiera un rayo de sol. Para algunos la ceremonia del tocayo sirve como nombramiento del bebé, es decir, el bebé adopta el nombre de su *apo'*, de ahí el nombre de tocayos; pero, para otros, esto es sólo un acto simbólico de reforzamiento que afianza ciertas uniones entre hermanos, a los cuales, sus hijos, llamarán, de todas formas, lleven o no su nombre, *api'*, tíos.

Siendo así, de todas formas, lo más importante del gesto que se lleva a cabo en la ceremonia de los tocayo no es la adquisición de un nombre, sino la adquisición de una nueva condición que queda reflejada, inscrita, en el rostro del niño. Pues en esto consiste en hacer un tocayo, en pintar su cara y lanzarle consejos a medida que ello se hace. Sin necesidad, insisto, de formalidades, es decir sin icaros ni presencia de nadie más que de la madre, que sostiene a su hijo en sus brazos, el niño, y el supuesto tocayo. Hombre si se trata de un varón, mujer si se trata de una mujercita.

Por lo general, las postas médicas y las brigadas de salud que se mueven por todo el territorio shawi, consiguen llevar un control de las mujeres que están embarazadas y de los partos que se efectúan en las comunidades. Esto hace que el personal médico esté obligado a visitarles con cierta periodicidad para seguir sus embarazos. El elevado número de muertes de mujeres cuando paren por problemas en la expulsión de la placenta, ha hecho en los últimos años, según el personal de salud, que los hombres acudan a las postas cercanas para anunciar ellos mismos que sus mujeres están de parto o acaban de hacerlo. Así, reciben la visita de algún enfermero o médico y miran por el cuidado de sus mujeres. En ese momento, el personal de salud revisa a la mujer y al bebé. Y en muchos casos, obligados a rellenar formularios que reconozcan su visita, ponen nombres a unos niños que carecen aún de un nombre imaginado siquiera por sus padres. Para los shawi, en realidad, esto no es “nombrar” a sus hijos. Esto es, simplemente, tener que ponerle un nombre para adquirir el seguro médico que le garantizará a su esposa y a él atención médica. De hecho, son nombres que sólo aparecen en los documentos del personal de salud, quienes se ven sorprendidos en muchas ocasiones cuando ven que los padres les preguntan los nombres de sus propios hijos o, simplemente, les instan a cambiarlos por no ser el mismo meses después de haber nacido. Pues el nombre del shawi, en principio, debe ser el nombre de su tocayo. Pero esto no es tampoco así. Es decir, los shawi, por lo general, no tienen el nombre de aquél que pinta su rostro en la ceremonia del tocayo y del que se siente *apo'*. Pues eso implicaría “ser repetido”, tener los mismos nombres, y después de la experiencia que tuve con mi ahijada y con otros muchos niños a los que me vi invitada a nombrar,

me quedó claro que no es de gusto para los shawi llamarse igual que alguien de su entorno más cercano. De hecho, mi ahijada, tuvo como posibles nombres una lista de más de cincuenta. Todos ellos sugeridos por mí. Y casi uno a uno, la mayoría fueron rechazados por mis compadres. Sus razones, aparentemente, eran comprensibles: muchos eran nombres de personas que conocían, aún sin ser parientes de ellos; otros, simplemente, no les gustaban porque no les *sonaban* bien. Había que buscar un nombre a ser posible que nadie conociera, bien sonante, es decir, fácil de pronunciar para ellos, pero, sobre todo, “original”. No servía el mío por ser demasiado común entre los shawi. La presencia durante años de una hermana misionera llamada Luisa había dejado ya a muchas mujeres con este mismo nombre en las tierras de shawi. Al principio, me resultaba especialmente llamativo la importancia que le daban mis anfitriones al nombre, porque generalmente no son usados. Es más, en muchas ocasiones, como ya dije, ni son recordados. De hecho, mucho después de que mi ahijada naciera, aún tenía que recordarles yo a sus propios padres cuál era su nombre. Pues mis compadres, como los shawi en general, se referían a mi ahijada usando la palabra *hua'hua*, y con *sana* cuando ésta ya caminaba. *Sana* es el diminutivo de *sanapi*, y se le atribuye a las chicas hasta casi los 8 o 10 años. Entonces pasan a ser señoritas y son llamadas *nanon*. Para el caso de los varones se usan los términos *hua'huasha* y después *quemapia'huaya*, *hui'napi* o *i'napi*, entendidos estos últimos como muchacho o joven, es decir, que están entre la franja de edad de los 8 y los 12 años (ver cuadro 4). También hasta entonces, en muchas ocasiones, se les suele nombrar bien con apodos⁵²⁵ bien a partir del término de referencia parental que les une a quien le nombra: sobrino, ahijada, hijo (*apia'hua/hua'huata'hua*, *aicanon*, *hua'huin*).

En el caso de mi ahijada, al final, Valeria Alba ganó por goleada. Ninguno de los dos nombres parecía tener iguales en el marco de gentes que mis compadres conocían. Además, la explicación de lo que en castellano significaba “alba” terminó por convencerles al entender que se trataba, efectivamente, de un nuevo ser - como un nuevo amanecer - además de un nombre de mi país, especial y significativo por cuanto evidenciaba, además, que Valeria Alba era mi ahijada, ahijada de gringa. Debo suponer que mi ahijada habrá pasado también por la ceremonia de pintura de su rostro, por el *apori* o ceremonia del tocayo. Sin embargo, por el empeño de sus padres, quisiera suponer también que ello no habrá significado un cambio de nombre sino, simplemente, un paso más en su desarrollo de vida. Un paso que le habrá ofrecido el ser *aposha* de alguien, pero sobre todo, el ser

⁵²⁵Los apodos son designados, principalmente, cuando los niños comienzan a tener ya cierta autonomía. Y resulta bastante curioso que la mayoría sean palabras en castellano. Los más comunes son aquellos que responden a características corporales particulares, como tener el pelo crespo o rubio (*gringo*), los ojos achinados (*chino*) o los rasgos de la cara tan marcados que, dicen los shawi, les hacen parecer “viejitos”. *Abuelitos* o *abuelitas* son apodos muy utilizados, entre los shawi, pero así, tal cual, en castellano. Por otra parte, también pueden encontrarse apodos que respondan a comportamientos que asemejan a los niños a determinados animales, principalmente, a los monos; por ser traviesos (*niminto'*), saltarines (*niiraton*), subirse a los palos (*no'no*), etc.

reconocida un grado más como ser humano. Es en este sentido, en el que insisto para decir que la cuestión del nombre como tal, debe considerarse como una cuestión bastante secundaria para los shawi. No así, el hecho concreto que se lleva a cabo en la ceremonia del tocayo a través de la pintura de sus rostros, algo que nada tiene que ver en realidad con el sentido de poseer tal o tal nombre⁵²⁶.

“Tener nombre” se expresa en shawi con la palabra *ninihuanin*. De aquí resulta *nininën*, (su) nombre, y *nininën acorin*, nombrar. *Ninin*, la palabra clave en todos los casos - tanto -huanin como -ën son sufijos determinantes que denotan posesión y *acorin* significa decir, acertar - se usa para calificar las acciones de hacer, construir, crear⁵²⁷; también ser, estar, comportar o pedir. *Nininën* respondería, según esto, a aquel aspecto que se posee (-ën) con cierta intencionalidad: la de construir, crear, hacer (en el sentido de “ser”) a quien se le dedica o aplica. En resumen, el nombre, en tanto que *nininën*, es aquello que constituye al nombrado, que lo convierte en *algo hecho, creado*. Pues bien, fijémonos entonces, con este sentido del nombrar, en la ceremonia que formaliza supuestamente este poner un nombre, es decir, el *apori*. Porque, insisto, puede resultar, y eso es lo que intentamos demostrar, que el *apori* no sea tanto la adquisición de un nombre, el de su tocayo, como la constatación de un nuevo cambio en el niño, de una constitución en sí misma. Sin embargo, tocayo, para los shawi como para nosotros, significa llamarse igual a su *apo’* o *aposha*. Y eso, se quiera o no, es también una cuestión que tiene que ver con el nombre. Aunque no sólo, me repito, con el hecho de tener o no el mismo nombre que la persona por la que, al fin y al cabo, te haces nombrar. Sería bueno, en este sentido, mirar a la ceremonia del *apori* teniendo en mente el mito que nos relataba, en el capítulo 5, la forma en la que los antiguos “chayahuitas” pasaron a nombrarse “shawi” (mito 7). Pues esto se dio como resultado de un acto incestuoso de los amana, gracias al cual, en cambio, los “chayahuitas” no sólo se nombraron “shawi”, sino que básica y esencialmente, gracias a ello se constituyeron como seres humanos, es decir, como los *Canpo piyapi* que vemos ahora.

El *apori* consiste, como ya hemos dicho, en pintar el rostro de un niño de más o menos hasta tres años con achiote, pero ya hemos dicho que también con sangre o en su defecto, en la actualidad, con pintalabios. Esta pintura, bastante similar en los trazos a los que se realizan en el bebé justo después del parto, se conoce como *hui’tonin*, que significa pintar con rayas horizontales (*hui’tonin*), un matiz no poco importante. La pintura que se hace sobre el bebé va acompañada de toda una serie de

⁵²⁶Si elaborásemos una lista de nombres propios shawi encontraríamos que son, en su inmensa mayoría, nombres castellanos. Y los que no lo son es porque son, simplemente, adaptaciones del castellano al idioma shawi. En el diccionario elaborado por el ILV y que nos sirve de guía en esta tesis, puede encontrarse una lista de nombres propios shawi. Allí puede comprobarse lo que aquí subrayo (Hart 1988: 494-495).

⁵²⁷Para decir en shawi, por ejemplo, “la mujer hizo masato para tomar”, diríamos “*sanapi huëno ninonso’ o’orin*”. O para afirmar “Cunpanama’ creó el mundo”, lo haríamos diciendo “*Cunpanama’ isoro’pa’ ninin*”.

consejos por parte del que las hace, hacia el que a partir de ese momento se convierte en su tocayo. Tras completar los trazos de pintura en las mejillas, sobre la nariz y en la barbilla, una invitación de masato por parte de la madre, da por finalizado el ritual y por formalizada la relación entre tocayos.

Cabe decir, que en este caso, a diferencia que el lazo que se formaliza en el parto con el corte del cordón umbilical, la unión es sólo entre tocayos, es decir, entre el que pinta y el que es pintado, no significando dicha relación, en verdad, nada formal - en el sentido de compromisos o cambio de posición parental - con los padres y el tocayo de su hijo. Esto es algo bastante notable. Porque de alguna manera se está reconociendo que el aún niño, a pesar de que ha sido pintado en el regazo de su madre, posee cierta condición individual. Es decir, fuera de los lazos de la consanguinidad. Y es esto, precisamente, en mi opinión, lo que quizás se busque reforzar aquí. La condición que algún día tendrá independientemente de la que le otorga la consanguinidad. La de hombre y mujer.

Por otra parte, hay que decir también que muchos de estos tocayos y tocayas son, en verdad, hermanas y hermanos de los propios padres del niño. A ellos se les pide que pidan el rostro de su hijo en un gesto que podría entenderse entonces como una manera de ampliar el círculo de protección del niño, pero siempre en función del mismo grupo familiar. Es decir, al contrario de lo que decíamos más arriba. Pues si una madre pide a su hermana o cuñado, a su hermano soltero, que es quien generalmente vive con ella, si le pide que sea el tocayo de su hijo, esto es una manera de hacer que su hijo “sea” también de su hermana, de su cuñado o de su hermano soltero. Y eso es reforzar uniones de consanguinidad. No, alardes de individualidad. En cualquier caso, es cierto, que como decía más arriba no existe una norma de elección de tocayo para un hijo. Si en la mayoría de los casos la cosa se queda en casa es por los mismos patrones de asentamiento shawi, y porque los considerados *nisha*, claro está, no formamos parte de él. Sin embargo, para romper estas normas ya estamos los antropólogos, los misioneros, los lingüistas, seguramente, los que más tocayos hayamos hecho sin saber en verdad aquello que hacíamos.

De nuevo, en el *apori*, aparece la pintura como uno de los elementos centrales en torno al cual gira la misma ceremonia. Y eso nos hace plantearnos, al menos, estas dos preguntas: ¿por qué la pintura implica en el *apori* “convertirse en algo creado”, por qué constituye? y ¿en qué constituye al ser pintado? Recopilemos algunas de las ideas discutidas más arriba para contestarnos a nuestras preguntas. Las pinturas que los shawi imponen sobre el recién nacido en el parto (con sangre y sólo el rostro), a los siete días (con huito todo el cuerpo) y esta ceremonia del *apori* (sólo el rostro con sangre o achiote) pretenden, en primer lugar - creo que no hay duda de ello - la protección del bebé. Pero no sólo. También, la inscripción en los mismos cuerpos de los valores propios que por ser

hombre o mujer deberán tener. Es decir, la pintura, no sólo hace a un ser humano, sino que lo hace, al mismo tiempo, un ser humano sexuado, esto es, hembra o varón.

Cuentan los shawi que antiguamente los padres llevaban a sus hijos recién nacidos a una piedra que se encuentra aún, cerca de las inmediaciones de Pueblo Chayahuita, donde Mashi les icaraba. Mashi, sentado sobre su piedra, soplabla sobre los niños aconsejándolos para que fueran hombres o mujeres. Así, los hijos de los antiguos shawi, se libraban de caer enfermos y se hacían fuertes mujeres y hombres, viviendo tan larga vida como Mashi. Lo que Mashi hacía en este acto, en realidad, es básicamente lo que hace el *apori* con su *apo'*. Mashi, según los shawi, preguntaba a las madres el sexo de su bebé y conociendo éste, les aconsejaba. Quedaba así, con ello, hecho varón o hembra, que no aún, en cualquier caso, mujer u hombre, es decir, *sanapi* o *quemabi*. Pues un niño que ya ha sido pintado, es un *quemabi'huaya* o una *sanapi'huaya*, no más que un hombre y una mujer aún pequeños (*huaya*), en pleno proceso de maduración (*huayapi*), si se quiere. Pero ya eso sí, con sexo. ¿Y qué es “ser un sexo”?

La pregunta que hace Mashi a las madres que portan hasta él a su hijo es la siguiente: *maquënta' hua'huasha nasitërin?*, “¿qué es?”. Y una respuesta a esta pregunta es: *quemapia'huaya nasitërin*, “es varón”. Ahora bien, fijémonos bien en la fórmula empleada en la pregunta. Porque *maquënta'*, en realidad, es un adverbio que significa qué o en qué parte del cuerpo. Por ejemplo, una pregunta tal que ¿qué te duele? o ¿qué parte del cuerpo te duele?, se formula también a partir de este mismo adverbio, *maquënta'*. Lo que nos hace pensar que la pregunta sobre el sexo del bebé es, claro está, una pregunta sobre su mismo cuerpo. Es decir, qué cuerpo es el bebé, el *hua'hua* que nació. Es cuerpo de varón o cuerpo de mujer. Así fuera, Mashi, soplabla sobre él aconsejándole sobre cuales debían ser sus actitudes ante la vida: serás buen cazador, buena masatera, no comerás huayo de chicle para que no se piquen tus muelas, perseguirás al majás pero no matarás venado, etc, etc.

La *atribución* de un nombre, teniendo esto último en cuenta, se suponía un acto posterior al acto mismo de Mashi. Y, de hecho, esto es algo que queda reflejado, a mi parecer, en la misma expresión shawi que pregunta y refleja el nombre de uno. Es decir, cómo te llamas, en shawi, es *ma'ninquënta'*? Una palabra especialmente interesante y que posee en sí misma, al igual que *maquënta*, una clara alusión al cuerpo (-ën). Pero en este caso hay una diferencia sustancial. Esta diferencia está precisamente en el prefijo -nin, que nos indica no sólo que hablamos de un nombre, *ninenën*, sino también de una “creación”, como más arriba mostré. *Ma'*, aquí, en cualquier caso, sólo es una marca que actúa de acentuación, muy habitual en el canponan. *Ma'ninquënta'*, sin muchas más elucubraciones lingüísticas, para un shawi es una pregunta que mira directamente al cuerpo del interrogado. Un cuerpo, que por lo tanto ya está definido como hembra o varón. Y como ya es así,

entonces, ese cuerpo debe empezar a avanzar en su propia definición. El primer paso ha sido pintarlo de nuevo y aconsejarlo (*pënënin*). Lo siguiente será que ellos mismos, que sus propios cuerpos lleguen al culmen de su definición. Y eso pasará, con la menstruación⁵²⁸.

Una última observación. Los consejos, en general y en este caso en concreto los que se dan en la ceremonia del *apori*, deben ser diferenciados de los icaros del *pënoton*, de aquellos que ha dedicado al bebé, por ejemplo, en su parto y antes de ser pintado con huito. Icarar, *pënoitërin*, no es exactamente dar consejos (*pënënin*) pues, *icarar*, supone e implica forzosamente poseer una capacidad de comunicación con los seres que, en definitiva, son los dueños de los propios icaros. Hablaremos de esto en el capítulo 8. Pero entonces, ¿debemos pensar que en la ceremonia del *apori* hay una ausencia total de vinculación con el mundo de los ancestros?. Es decir, ¿no se está sometiendo aquí al *apo'* a ninguna especie de presentación ni de protección con respecto a los seres no humanos?

Para empezar, si pensamos en la ceremonia del *apori* como en la misma acción que se llevaba a cabo en la Piedra de Mashi, debíamos decir, que en el acto mismo está ya presente esa relación con los ancestros. Claro, que también estaríamos diciendo que quienes actúan como tocayos son, en realidad, como Mashi. Pero hay otro detalle interesante: la pintura del *apo'*. Las líneas que marcan el rostro del bebé tanto en su nacimiento como en la ceremonia del *apori*, son líneas horizontales que no responden, en realidad, a ningún diseño. Es decir, por lo general, para los shawi, cuando pintan sus rostros lo hacen en base al rostro de determinados animales, una perdiz, un tigre, una carachupa, etc. De esta manera, presuponen que adquieren las condiciones y/o habilidades de las que presumen dichos animales. Dicho de otra manera, convierten sus rostros en rostros de animales para ser como animales, evitando así, por otra parte, una extrañeza ante sus madres (*a'shin*). Aquí, en cambio, no hay *imitación* que valga. La pintura del *apori* a su *aposha* o *apo'* no busca vincularlo a ningún animal ni a ningún otro ser del monte. Sin embargo, ocupa las mismas fracciones que ocuparán sus pinturas cuando sean adultos. Como si el rostro también sufriera en sí mismo un proceso de “avanzada”, preparatorio, para aquello que podrá o deberá recibir, ser, una vez que llegue a la madurez. El rostro de una persona, no lo hemos dicho aquí aún pero resulta más que evidente después de hablar sobre la configuración de la persona en la primera parte de este capítulo es, en verdad, la propia persona. Lo que se ve y hay en su rostro, es ella. *Yapi*, es ojo, es rostro pero también es, simplemente, persona. El hecho de que todavía no se fije en él ninguna figura concreta es un signo claro de que aún “no puede serla”. De que su vínculo con la madre, presente en ese achiote

⁵²⁸ No pienso aquí solo en la mujer al decir menstruación. También en el hombre. Más adelante se verá por qué, en qué consiste la menstruación masculina. Ver en el capítulo 7, “Hacerse hombre, ser *quëmapì*”..

que todavía pinta su cara, marca aún su condición como ser humano. Pues bien, veamos qué sucede cuando ese vínculo se rompe por completo.

Hacerse mujer, ser *sanapi*. La primera menstruación

Dicen que antes, una señorita ha visto su primera menstruación. Su mamá le ha hecho sentar una semana para que vaya hilando. Cuando estaba ya así su hilo, recién su mama ha preparado masato, le ha mandado a icarar. Llega el tiempo, su papá va a avisar a todita la comunidad. Recién se van a enterar. Antes era así, ahora ya algunos saben. Pero no es así. La niña tiene que estar en la casa encerrada, no le va a hablar. Le pone para que tome no más. Camaroncitos le van a dar, asado no. Le huelen y puede venir ventarrón, rayo y puede matar a gente. Para evitar eso, hay también algunas hojitas y le hacen oler, le soban y le hacen oler. Para que no huela lo asado. Es peligroso que la niña con la primera menstruación, los animales, los demonios le huelen y fácilmente vienen, convierten igual que su papa, su mamá o sus hermanos y les lleva. Por eso no la dejan sola en su casa. Alguien tiene que estar ahí, pero no le va a conversar. Eso es costumbre shawi. No le va a dejar sentar durmiendo, tiene que hilar⁵²⁹.

En este testimonio aparecen, prácticamente, todos los elementos del ritual femenino de pubertad. Muchos de ellos ya han sido citados en este texto en distintas ocasiones⁵³⁰. Se nos dice todo lo que debe y lo que no debe hacerse cuando una joven tiene por primera vez su menstruación; aquello en lo que consiste el periodo de reclusión al que es sometida y cuanto sucede hasta que se hace compartida su nueva condición como mujer con el grupo familiar. También, adelanta uno de los principios básicos por el cual, las jóvenes, deben pasar por este ritual: para evitar su rapto, lo que significaría su conversión. En efecto, la menstruación femenina, confiere una posición tal de peligrosidad, que conduce a los shawi a situar a sus futuras mujeres más cerca del mundo de los seres del monte que del mundo de las personas o *piyapi*. La sangre, vinculada con el olor, con la muerte, con el mundo de Ucu y con el mundo animal del que éste es su jefe, parece razón suficiente como para *pensarla*, de hecho, jaguar. Sin embargo, lo hemos dicho muchas veces a lo largo de este trabajo, la mujer es la portadora del mayor valor de afectividad que representa a la sociedad shawi. Ella, con su invitación de masato es el emblema de la sociabilidad y la figura que confiere la condición de “no predatoria” a

⁵²⁹ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

⁵³⁰ En el apartado del capítulo 3, “La elaboración del masato” se trataron muchos aspectos que volverán a salir aquí ahora que nos centramos, expresamente, en el ritual femenino que otorga a la joven su madurez. Con el fin de evitar la repetición de ideas, remitiré allí en lo que considere oportuno, centrándome en este apartado, en lo posible, en la concepción del cuerpo femenino y la construcción que de la persona se hace a partir del mismo.

esta sociedad. Por eso, en el fondo, el *fin* último de toda mujer es “mostrarse afectiva”, una demostración que nace y se hace patente en la elaboración y la invitación del masato. En estos actos, calificados como básicos para la supervivencia de un shawi, la mujer logra la reconversión de su condición como ser predador y hace de la sociedad shawi una sociedad vigilada y regida por el don. Sin embargo, para que una mujer haga e invite masato es necesario primero, como ya se dijo, conseguir las cualidades que impregnen a esta especial cerveza de ese mismo don. Y esas cualidades, las que le hacen ser también mujer, son las que se alcanzan tras pasar el ritual de la primera menstruación.

El ritual de pubertad femenino consta de tres momentos centrales: la reclusión de la joven, su corte de pelo y la que será su primera invitación de masato. Entre el momento en el que se inicia el retiro de la chica y el día en el que sus parientes y allegados son invitados a tomar su primer masato, puede llegar a transcurrir hasta un mes. Durante todo este periodo la chica es considerada fuente de peligro para sí y para los demás. Por este motivo, es sometida a una serie de cuidados especiales vigilados siempre por un *pënoton* y una u dos mujeres de edad. Ellos son los encargados de acompañar y aconsejar a la madre durante el retiro de su hija. Transcurrido el tiempo de reclusión, se procede al corte de su pelo, acto tras el cual se enfrenta a su primera cosecha de yuca y a la elaboración de su primer masato. Listo éste, se prepara de nuevo para servirlo, para que su masato sea tomado libre ya, de cualquier peligro hacia su persona y hacia quienes aceptan la invitación.

De hua'huaron a nanon⁵³¹. La contención y la confección del cuerpo como paso previo a la madurez

El camino hacia la madurez de una joven comienza en el mismo momento en el que debe enfrentarse a la comunicación de su estado. Ha comenzado a menstruar, y es necesario que ello se sepa⁵³².

Primera vez cuando ve la menstruación, se avisa a su hermanito cuando no puede avisar a su mamá. Le avisa a su hermanito pequeño, su hermanita, le avisa para que le avise a su mamá, la chica cuando primera vez ve su menstruación. No se lo dices a tu mamá. Porque tienes miedo, estás nerviosa. Algunas si acaso sí, si no tiene miedo, si no es nerviosa, puede decirle a su mama, su mamá ella le puede decir despacio. Entonces su mamá empieza a aconsejarle, dice así, empieza a aconsejar porque tú ya llega tu periodo, ahora tú ya no vas a ser niña, entonces tú vas a ser mayor, una mujer, tú sola en tu voluntad vas a levantar madrugada, todo le aconseja y se pone a llorar la chica. Ya no vas a jugar, ya no vas a estar por ahí con

⁵³¹ *Hua'huaron*: muchacha; *nanon*: señorita *nënonin*. Ver cuadro 3.

⁵³² Menstruar: *huënaitërin*

*tus amigas, tu ya eres una mujer, ya puedes pensar, yo no voy a estar explicando, diciendo, tu solita en tu voluntad vas a trabajar. Si no hay masato, en tu voluntad te vas a traer yuca, solita, todo. Todo le va a aconsejar, le va a hacer llorar a la chica.*⁵³³

El advenimiento de la menstruación supone algo tan perturbador, que a la aún muchacha o *hua'huaron* le provoca pánico y temor hacer efectiva la comunicación de su estado. Por eso, busca por todos los medios retrasarla. Sin embargo, toda joven shawi que empieza a menstruar, sabe lo importante que es este momento, el darlo a conocer cuanto antes por el bien propio y por el del conjunto de su grupo familiar. A este respecto, los hermanos menores sirven de enlace para suavizar debidamente una información que se entiende delicada y peligrosa; a ellos se les pide, en muchos casos, que hablen con la madre para evitar la conversación directa con ésta⁵³⁴. De cualquier manera, la cabeza de familia, la madre, tras conocer la noticia lo primero que hace no es dirigirse a su hija, sino buscar el apoyo de un *pënoton* y de una mujer anciana (*paya*) - si vive, de su propia madre - para que le orienten sobre el qué hacer y cómo a partir del momento que se inicia para su hija. Las mujeres ancianas, apartadas ya de las tareas cotidianas de cualquier *sanapi*, son portadoras de un gran saber que sirve tanto a madre como a hija en su proceso de madurez. Su propia experiencia como mujeres y su posición, en realidad, de distanciamiento y superación del mundo de los hombres y mujeres adultas, les hace jugar un papel esencial. En este caso, son las encargadas de dirigir los pasos de la madre, de advertirla de los peligros de su hija y de cuantas cosas deberá ofrecerle para hacer de ella una buena mujer. Las mujeres ancianas, hacen la entrega del algodón para que la joven hile - su tarea principal durante su reclusión, como veremos - y le consiguen remedios hechos a partir de determinadas plantas, esenciales todos ellos para que su cuerpo sea el cuerpo de una *sanapi*. Así, por ejemplo, se le ofrece y obliga a tomar un *piripiri* que engorda porque, dicen las mujeres shawi, es básico, que entre otras muchas cosas, como veremos, una mujer tenga barriga, o lo que es lo mismo, que sepa *tomar* y esté preparada para parir.

Muchos de estos remedios femeninos entregados a las jóvenes mujeres empero no surtirían efecto sino pasaran antes por las manos de un *pënoton*, la otra figura que acompaña a la madre y a la joven

⁵³³ Nallith Tangoa, Palmiche 2008.

⁵³⁴ Recurrir a hermanos menores y no, por ejemplo, siendo el caso, a hermanas que ya hayan pasado por el momento que la joven vive ahora, es algo bastante significativo. Cuando se les pregunta a los shawi por qué es así, dicen simplemente que para ellos es menos peligroso que para los adultos, a quienes el estado de la joven menstruante les puede hacer daño e incluso matar. A mi parecer, este aspecto tiene que ver con el que es realmente el final del ritual de pubertad, la invitación y el ofrecimiento de masato de una joven ya convertida en mujer. Hasta que no se produce este momento, la joven está inmersa en un halo de peligrosidad del que debe cuidarse y salir. Sólo así, podrá dirigirse a los hombres y mujeres adultos de su grupo, los beneficiarios reales de su invitación. Comunicarles a ellos una situación tan delicada sin estar preparada aún para hablarles, como veremos, sería perjudicial para ellos. Por eso, es preferible recurrir a los más pequeños de la casa, ajenos aún al mundo de la invitación y el ofrecimiento de masato, ajenos, por lo tanto, al poder que tiene la palabra de la joven en este momento.

durante su ritual de menstruación. El *pënoton*, normalmente alguien cercano a la familia, es el encargado de llevar a cabo lo que se conoce como el “proceso de icaro” de la joven. Él es el que permite su inclusión en el mundo de los humanos y su correcta presentación ante aquellos que no lo son. El “proceso de icaro” o “icarado a la viajayada”⁵³⁵ se repite dos veces al día durante su periodo de reclusión. Hasta que el mismo *pënoton* lo considera completado, y entonces aconseja que la joven abandone su retiro y su pelo sea cortado. Pero antes de eso, hay que hilar. Antes de cortarse el pelo e ir a la huerta para sacar la yuca del que será su primer masato, es necesario que la joven hile, que prepare más aún, su cuerpo de mujer. Y para ello, lo más importante ahora mismo, es hilar pero también mantener su contención; evitar que su *estado* de menstruante (*nënonin*) incida en la suerte de los seres humanos y en el despertar de los que no lo son.

*Así me ha hecho a mí mi mamá. Se ha ido a llamar a una vieja, una vieja de más edad. Se ha ido a contarle: mi hija está así, así me han contado, ayúdame a aconsejar también a mi hija. Ya, la viejita viene agarrando, este, algodón, materiales, ya está con todo para que enseñe a hilar o a sacar su semilla de algodón, así un montón le pone. Ahí esta ocupando, ahí tiene que estar sentada como te hacían. Tiene que estar sentada, hilando, no va a salir. Solamente cuando quiere ir al baño, ahí tiene su trapito y tapando se va con su hermanita, no va a ir solita. Así nos hacían antes. Se tapa su cabeza con un trapo y su hermanita le llama para que le acompañe porque dice, este, sol, como está saliendo en sol, algún día va, este, como digo, según las viejas dicen no va a ser largo su pelo. Por eso. Entonces su hermanito le dice que le acompañe hasta que se va al baño y después que le traiga otra vez, porque solita, solita dice que se van, este, se van, por qué se van con su hermanito? Para que no le lleve el demonio, dicen.*⁵³⁶

¿Qué sucede en estos primeros momentos con el padre?, ¿cómo toma partido en aquello que está pasando en su hogar? Por lo general, el padre recibe la noticia de la menstruación de su hija por parte de su mujer, quien le presenta así su intención, o no, de someter a su hija al ritual de menstruación. En la actualidad, en verdad, no son pocos los hombres que se muestran reticentes a someter a sus hijas a cuanto éste supone, sin embargo, una inmensa mayoría considera necesario, como las mujeres mismas, obligar a las chicas a pasar por ello para que en un futuro puedan formar sus propias

⁵³⁵ A las jóvenes que se someten al ritual de la primera menstruación se les conoce por el nombre de “viejayadas”, una palabra no shawi formada a partir del vocablo castellano “vieja”, en idioma, *paya*. De manera general, en realidad, todo el periodo que cubre el ritual se conoce bajo este mismo nombre, “viajayada”, en shawi *payatërinso*. Sin embargo, existen otras expresiones que ayudan a esclarecer el punto en el que la chica se encuentra dentro del ritual y la especificidad de éste. Por ejemplo, *huëserinso* remite al ritual de pubertad en tanto en cuanto es un momento en el que la chica permanece sentada, sentada en su reclusión pero también durante su corte de pelo; *ya’irinso*, remite al momento de su corte de pelo, y *nënonpiron ahuanipiso’* expresa que una joven ya pasó por los estados anteriores. Por últimos, también la palabra *pi’shitërin*, hilar algodón, es una palabra que nos conduce a pensar en el estado de una joven como primera menstruante.

⁵³⁶ Nallith Tangoa, Palmiche 2008

familias sin problemas. En cualquier caso, el padre, como el resto de la familia se cuidará de dirigirse a su hija mientras que ésta tiene su primera menstruación. Se cuidará de conversarle, mirarle directamente o invitarle a comer de su propio alimento. Pues, cualquiera de estas acciones, podría provocar un desastre no sólo para su hija, también para él, para el hogar e incluso para todo el grupo local. Por ejemplo, uno de los efectos más “sonoros” entre los shawi, prueba de que una joven no ha comunicado a su madre que tiene su menstruación, son las tormentas con rayos. Es decir, si trueno y llueve bajo un cielo *morado*, es porque alguna joven ha visto su menstruación y aún no se ha atrevido a contárselo a su madre. Y si no lo hace pronto y después del trueno sale el sol, alguien morirá. Por eso hay que hacerle saber a los padres que una tiene la regla, que a partir de entonces, todo cuanto haga deberá tenerse en cuenta por todos los miembros de su familia hasta que ella misma se encuentre en condiciones de dirigirse a ellos en calidad de mujer y persona.

Con esta perspectiva, por tanto, es con la que se inicia el primer estado del ritual de la menstruación, la reclusión de la denominada “viajayada”. Una joven menstruante es un ser al que hay que proteger y del que uno mismo debe protegerse. Por eso, hay que esquivarla tanto que cuidarla; hay que contenerla tanto como procurar su *acercamiento* al mundo de los seres humanos. Porque una joven que empieza a menstruar, en el fondo, es un ser más cercano al mundo de los seres no humanos que al de los *piyapi*. De ahí que sea necesario protegerse de ella y que a ella misma se le deba proteger del que es, en este momento, su mayor peligro: su rapto y, por ende, su conversión. Para evitar este rapto y conversión es esencial el diálogo que el *pënoton* mantiene con las madres del monte (*a'shin*), la presentación de la joven en su calidad de humana y mujer ante aquellos que no lo son. Pero también, dar forma a otros elementos que ayuden a *confeccionar* su cuerpo de mujer. Entre ellos, por ejemplo, su “olor”.

Cuando tú estás así, con tu menstruación, ni un poquito no vas a estar ahumando carne, no vas a estar quemando no vas a oler. Si hueles, dice, un ratito viene el trueno, trueno viene, huracán, terremoto. Todo eso dice va a venir. Porque ella ha olido, dice, lo que está quemándose, lo que está dando ese olor, lo que huele. Por eso no va lejos, va a estar sacando, para no oler. Hay piripiri también para que huele, hay piripiri también. Ahí esto no más está ocupando ella tiene que amarrarlo aquí (señala su escote). Aquí lo amarra el piripiri, para que tenga olor. Un poquito ya cuando están asando pescadito, aunque sea patarascha eso primerito, ya! ¿Ya están oliendo? Cerquita pues con sábana tapa, está oliendo ese piripiri, ahí no más. Es oloroso. Esta oliendo, ahí, eso no más está oliendo hasta así un mes pueden oler también (...)

Temprano tienes que bañar. Pero donde que no se baña muchacho, dice antes mi mamá. Cuidadito vas a ir donde que se bañan los niños. ¿Por qué? ¿No ves esa sangre? están

*oliendo están viniendo, este, cualquiera de, este, víbora, boa, vienen oliendo. Ese rato va a remplazar los niños, son otra persona, va a hinchar, le van a singurear, de cólera, le va a singurear, este, boa. Ahora, ya, le hinchán. ¿Por qué hinchas? Ya, tantea, te ha singureado boa porque las mujeres, las chicas con menstruación donde que se van a bañar, tú te has ido, ahí te ha cutipado boa, así le ha dicho. Se re-emplaza, porque tú te has ido a bañar, eso, con esa menstruación te has ido a bañar, ese animal te huele, te está oliendo, te singurea. Por eso no te vas a bañar, así dicen. No salen, si no te van a cutipar. O te vas al monte oliendo, te va a singurear*⁵³⁷.

El “olor” es uno de los elementos centrales que condicionan este primer estado del ritual de la pubertad. Se debe evitar por todos los medios que una chica huela pero también que sea olida. Pues en caso de ser detectada, todo su conjunto correrá el riesgo de verse atacado, y ella de ser raptada. Aunque, en verdad, tanto es así ahora como en todas sus menstruaciones; una *sanapi* debe tener siempre en mente el peligro que contiene por ser poseedora de un particular olor. Tenerlo en cuenta a la hora de bañarse o de ir a la huerta si no lo hace acompañada, pues su olor podría despertar, como decíamos más arriba, a los seres no humanos. Ahora bien, si el peligro se entiende mayor durante la pubertad es por una única razón, porque la chica que menstrúa por primera vez, no está aún protegida ni advertido el conjunto familiar de su nueva condición.

¿Pero cuál es el olor de una mujer? ¿Cuál es este olor determinante? ¿Es el olor de la sangre? ¿Cuál es el olor de la sangre? En páginas anteriores ya hemos tratado, en cierta medida, la relación del olor y la sangre⁵³⁸. Hablamos, de hecho, de la sangre como el olor que anuncia la muerte, y presentamos a esas aves llamadas *shanshos* que habitan en el mundo subterráneo de Ucúa, y que son, en verdad, personas formadas a partir de la sangre de los cuerpos que se filtran en la tierra una vez que mueren. Pues bien, ¿es el olor de los *shanshos* y de la muerte el olor de la sangre? Y si fuera así, ¿es el olor de las mujeres con menstruación el olor de la muerte y de los *shanshos*? Porque recordemos, los *shanshos*, si por algo se caracterizan es por ser aves de pestilente olor... ¿es pestilente el olor de la mujer, o mejor dicho, de la joven que busca convertirse en mujer?

El olor femenino, sea como fuere, lo que está claro es que despierta a los seres de su entorno, es decir, es un olor seductor que, efectivamente, puede ser resultado de aquello que define por excelencia su cuerpo, su sangre. Que, como ya vimos más atrás, además de olor, también es carne. El olor de la “seducción”, por tanto, debería ser algo así como un “olor a sangre y carne”. Un olor, que por ser tal cual, atrae a animales y, por supuesto, a hombres, quienes, en su caso, entendemos, tendrán a su vez su particular olor, tal vez, el olor “reproductor” que les proporciona lo mismo que

⁵³⁷ Nallith Tangoa, Palmiche 2008

⁵³⁸ Ver apartado “*Hua’yanñpo* y *Hua’yan*. El Alma de la persona y los Espectros – Alma”.

define sus cuerpos de hombres, es decir, su semen. Y semen es huesos, y los huesos, la estructura de todo cuerpo. Lo vimos también más atrás aunque volveremos a ello en el apartado siguiente al hablar del hombre expresamente.

¿Qué valor tiene, entonces, controlar el olor de la viajayada? Controlar su condición de seductora. O mejor dicho, moldearla, prepararla para que su seducción pueda hacerse sin que signifique un peligro para nadie. Al fin y al cabo, no olvidemos que el ritual de la menstruación también, o sobre todo, prepara a las jóvenes a ser mujeres frente a hombres, es decir, a ser seres disponibles para la seducción y abiertas a mantener relaciones. Su posición indefinida por ahora, sin embargo, hace que sea necesario controlar su olor. Un olor, que quizás deba considerarse, efectivamente, pestilente, como el de los *shanshos*, como ese ave singular de colores rojos y negros que aparece entre los hombres con un ritmo monótono y seco, el ritmo del mal agüero y la mala premonición (ver figura 40). Es el olor de la indefinición y de lo *hua'yan* que debe evitarse por ahora, podríamos decirlo así, por su elevado grado de seducción con respecto a un mundo que no está preparado aún para enfrentarse a él adecuadamente. En este sentido, evitar que una mujer huela o sea olida, lo que hace es facilitar su humanización y su apertura a dejarse seducir. Un despertar seductor, en cualquier caso, que se asemeja a la seducción animal sobre el hombre, por eso, éste, usará más tarde las mismas *pusangas* para enamorar a una mujer que para atraer hacia sí a un animal⁵³⁹.

Así pues, la viajayada, deberá someter a un cuidado especial su olor, que como decíamos más arriba, *confecciona* y predispone su cuerpo a ser cuerpo de mujer. Para ello, se evita por todos los medios que huela la carne asada, se le obliga a mantener su cara tapada y se le pone en su cuello unas semillas olorosas para que ése sea el olor del que se alimente⁵⁴⁰. Este *piripiri* del olor desaparece una vez que la chica ha salido de su aislamiento y se dispone ya a servir su primer masato elaborado enteramente por ella. Pero para llegar ahí, se necesitan elaborar aún otros elementos de esa que hemos denominado *confección*. Como, por ejemplo, el hilo de algodón.

La joven cuando menstrúa ahí mismo por el día tiene que sentar, tiene que sentarse ocupando su lugar sin ir ni a dónde. Si no cumple su mamá le va a venir a reñir, otra vez esa vieja va a venir a aconsejarle, su mama y la vieja, las dos. Si no hace así, no va a acostumbrar, tiene que terminar, tiene que terminar ese montón que tiene de algodón, sacar su semillita. Cuando termine, la vieja está preparando más para que hile al siguiente día, para que esté hilando. En la madrugada, tiene que hacerla levantar, tiene que levantarse a las dos, la vieja le hace levantar, la levanta. - Ya, si no te levantas no vas a acostumbrar, algún día vas a estar durmiendo, a esas

⁵³⁹ Sobre *pusangas* hablamos en el capítulo 3 “La caza”, y se volverá a hablar de ellas al tratar el ritual masculino de iniciación al mundo animal.

⁵⁴⁰ También se le evita comer paujil, churo o suri, pues esto podría acarrearle *uta*, llagas en la nariz, algo que produce también, como veremos más adelante, el olor putrefacto de la muerte. Ver capítulo 7, “Morir y ser shansho. Un nuevo olor”.

*horas ya amanece, tres de la mañana amanece, no vas a estar durmiendo a las tres de la mañana. Tienes que pensar, tres de la mañana para que te levantes, barre, trae agua, atiza candela, así tienes que vivir tu algún día, algún día si tienes tu marido así para que mantengas, dicen. Entonces ahí están aconsejando, la vieja también está ayudando y trayendo ese algodón para que hile. Ya cuando trae, ya, empieza a hilar, está hilando...*⁵⁴¹.

Como ya adelantamos, la tarea principal de una chica que es recluida durante su primera menstruación es hilar algodón. Retiradas en el algún rincón de la parte entarimada de las casas, las jóvenes permanecen la mayor parte del día sentadas sobre una piedra con cualquier camiseta o trapo que cubra su cabeza y su rostro, y acompañadas de un montón de bolas de algodón. Esta es su única labor, efectivamente, *pi'shitërin*, hilar algodón. El hilado de algodón consiste en agrupar y ligar hebras sueltas de este material de manera que se formen hilos continuos con una determinada torsión y grueso como para que sean resistentes y elásticos. Se puede hilar manualmente, alimentando el hilo con los dedos de una mano y torciendo las hebras con la otra hasta ir formando el hilo; también se utilizan los muslos de las piernas para esta torsión. Sin embargo, el método más común es utilizando el “huso”. El huso, en idioma *pi'shinayon*, es una vara de madera recta, redondeada y puntiaguda en los extremos. Cerca de la punta inferior, en este caso, se inserta una rueda cuya función es servir de contrapeso para balancear el huso al momento de hacerlo girar con los dedos, la conocida en otras partes como “fusayola”⁵⁴². Con una mano se sostiene el material y se alimenta al huso en su extremo superior, haciéndolo girar con la punta de los dedos pulgar, índice y medio de la otra mano. Simultáneamente, al formarse el hilo se va devanando hacia la parte inferior del huso, cerca de la rueda, formando una bola a la que se denomina *yo'nan*, bola de algodón. Como ya dijimos, el algodón (*pi'shiro*) necesario para el hilado, suele ser entregado a la madre de la chica por esas mujeres sabias a las que estas acuden; ellas son, en realidad, las únicas que se dirigen a la chica, las que, de alguna manera, le dan las instrucciones a seguir, le instan a no comer, a no dirigirse a nadie, a no salir de la casa, a cubrir su rostro si hay presencia de invitados, y a que no paren de hilar. El hilado de algodón, de hecho, sólo es suspendido por las sesiones de icaro del *pënoton*. Sesiones que dan pie a que la chica vaya al río a bañarse y vuelva de nuevo a la casa a ocupar su lugar. Si es de noche, para dormir; si es de día, para seguir hilando.

Pero, ¿por qué hilar?, ¿por qué para ser - o por ser - mujer, una joven shawi hila algodón?

⁵⁴¹ Nallith Tangoa, Palmiche 2008.

⁵⁴² No hace falta decir que el huso es un instrumento de común uso en muchas partes del mundo, muy habitual en el Perú, sobre todo en las zonas andinas aunque también en selva donde desde muy temprana época, los españoles reconocieron su presencia y uso por los indígenas.

El internamiento de una chica menstruante es básicamente una combinación de hilado e icaro. El icaro, como veremos en el capítulo siguiente, le presenta y le protege ante las madres de la naturaleza, y el hilado, en verdad, le viste y le prepara el cuerpo que más adelante será entregado a un hombre. En efecto, en primer lugar, en el plano de lo más visible, el hilo que se *deshila* constantemente durante días, le proporciona a la chica una de las piezas más visibles de su madurez, su pampanilla o *a'siantë*'. Dicen las mujeres shawi que con dos ovillos de hilo se obtiene una pampanilla. Y esa cantidad es la que se tiende lograr durante el tiempo que dura la reclusión de la joven. La pampanilla, en cualquier caso, será tejida una vez que la joven ya ha completado el ritual. Por tanto, se hará, siempre con tiempo y dedicación, cuando se encuentra ya desarrollando plenamente su papel como mujer, es decir, cuando hace su propio masato, se encarga de mantener en orden su hogar, y en la mayoría de los casos, cuando ha comenzado ya su vida conjunta con un hombre. Pues la pampanilla es algo fundamental e *imprescindible* precisamente aquí, ante la unión, para mostrar la disposición de una correcta forma de ser mujer y esposa también (ver capítulo 3, "La elaboración del masato"). Mientras más pampanillas tenga, mayor es su reconocimiento como tal. Y mayor también, cuando sea el caso, el reconocimiento de su esposo. Por eso, independientemente de que su uso esté en detrimento, el saber hilar y el hilar en sí, tanto para la joven menstruante como para la que ya pasó por ahí, siguen siendo en este sentido algo fundamental. Este hecho, se corresponde con un acto más que simbólico del que ya hemos hablado con anterioridad: "la muda de pampanilla", expresión que se usa cuando una mujer se pone la pampanilla de color rojo expresamente para servirnos el masato. Una vez que se ha terminado la invitación, la mujer, vuelve a recuperar su pampanilla normal de un color marrón o negro. Esto, consideran los shawi, tiene que ser así porque la pampanilla no sólo viste un cuerpo (*nonën*). Lo hace, hace a una *sanapi*, es decir, hace una persona mujer. Y así es como debe servirse el fruto que de ella misma nace para que pueda ser compartido por los demás. Pues, la pampanilla, *viste* el cuerpo de una mujer *humanizándola*. Y lo hace porque es el resultado del proceso que le ha apartado del mundo animal; porque es el culmen, el símbolo efectivo de que una mujer deja atrás el que sería entonces, por naturaleza, su ser, un ser predador. La pampanilla, podemos decirlo así, es un mediador entre la mujer y el resto de seres humanos. Mediador que actúa como una especie de filtro que convierte la naturaleza misma femenina en *don*.

Pero, el hilo o el hilado de algodón de una joven menstruante, admite también una lectura algo menos *visible* pero no por ello menos fundamental. Todo lo contrario. Se trata del hilado de su propia disposición femenina a ser mujer, es decir, a mantener relaciones sexuales (*capacaso'*) y parir (*huairin*). Y es aquí donde "la bola de algodón", resultado del mismo hilado, tiene su función. Ella y

la misma actividad que le conduce a su consecución, son la muestra más evidente de que una mujer se prepara para parir, de que prepara “su barriga” para ser mujer. Voy a intentar explicar esto con algo más de sentido y menos imaginación.

Como ya señalamos más arriba, entre los remedios o *piripiris* que reciben las jóvenes shawi, los más comunes son aquellos que facilitan su engorde. Es decir, aquellos que hacen que la chica se convierta en una “mujer con barriga”. Pues bien, en el capítulo 3 ya hablamos sobre la importancia de esta parte del cuerpo para los shawi, de la barriga; citamos la relación que guarda con el masato, y los valores que suscita sobre aquel o aquella que la exhibe. Poner en relación la barriga con el ritual de la primera menstruación, no es decir que aquí adquiriera una importancia mayor. De hecho, estos *piripiris* para engordar, según reconocen las mismas mujeres, son ofrecidos a las chicas desde sus diez o doce años, para que al pasar el ritual de la menstruación muestren ya una imagen que se piensa que es la conforme a una mujer shawi. Ya conté más atrás cómo yo misma fui invitada en muchas ocasiones a recurrir a esos *piripiris* que se mezclan en el mismo masato sin que las jóvenes se den cuenta para engordar. Una mujer, para los shawi, es una mujer que muestra barriga, sin duda. Pero, ¿por qué?, ¿por qué en este momento de transición hacia la madurez, una de las cosas que se le recuerda con constancia a la joven, razón por la que también es invitada y obligada a tomar *piripiris*, es “tener barriga”? ¿qué contiene esta *yo’nan* que hace de una mujer una *noya sanapi*, una mujer conforme debe ser? Y por último, ¿qué relación puede tener esto, que es a lo que vamos, con el hilado de algodón?

Para empezar, habría que decir que el alimento base de las chicas menstruante durante su periodo de reclusión es el masato. No se hace un masato especial para ellas, es el masato que toma el resto de la familia. Aunque sí lo toma de forma especial, es decir, en un único recipiente (llamado pate), como dijimos, y siempre en el que es su lugar desde que permanece recluida. Tanto masato se toma, dicen las mujeres shawi, que una llega a asquearlo. Y para eso, también sirve el *piripiri* que engorda, por cierto, para que las chicas engorden acostumbrándose a tomar masato por mucho que su cuerpo no pueda tomar tanto. Pues una mujer, no puede decir jamás que no a una invitación devuelta de masato, algo muy común entre los shawi. Es decir, cuando la mujer ofrece un tazón de masato, uno puede devolverle la invitación para que ella tome primero. Una vez que ha tomado, entonces, la mujer le devuelve la invitación a su invitado. Este gesto implica un montón de cosas, mucha gente lo hace porque desconfía de la mujer, por miedo a ser embrujados; otros, por el deseo de compartir simplemente, algo muy normal entre las mujeres que no se sirven a ellas mismas; y otros, muchos esposos, como rechazo a la actitud de su esposa en determinados asuntos, que normalmente, están relacionados con una negativa de invitación a algún familiar o pariente de éste. En cualquier caso, es

importante que la mujer acepte la devolución de su mocahua y tome ella primera. Con ello, mostrará no sólo su buen gusto por el masato, por su propio masato, sino también su capacidad para recibir y dar invitaciones. Este aspecto, se pone en práctica, como vamos a ver enseguida, desde el primer masato que hace e invita la chica en la ceremonia llamada la “viejayada” o *payatërin*. De hecho, es uno de los momentos más importantes y que más marcarán su vida posterior como mujer: tomar de su propio masato hasta acabar con todo el que hizo para su ofrecimiento e invitación.

La excesiva toma de masato incide, sin duda, en la estética femenina. Pero llama la atención que los valores que comporta el tener barriga para una mujer sean diametralmente opuestos por ello en muchos aspectos a los que comporta para un hombre. Un hombre con barriga es un hombre que vive más como mestizo que como shawi. El shawi toma masato pero no tiene barriga. Él sabe tomar. Él es cazador; camina por el bosque, corta árboles, va a por leña, ayuda a su esposa en la huerta, pone las redes para pescar. Quienes están en la ciudad, que comen bien y toman gaseosa o cerveza y no masato, tienen barriga. Ellos no salen a cazar, ellos no trabajan en la huerta, acaso son profesores o trabajan para la municipalidad. Sin embargo, la barriga de una mujer significa totalmente lo contrario. De hecho, existe la convicción de que en las ciudades, las mujeres, enferman rápido porque enflaquecen. Necesitan hacer y tomar masato, aunque esto, la verdad, vale para todos los shawi, hombres y mujeres. Lo que aporta sin embargo esa barriga o *yo'nan* a la mujer, es más de lo que le aporta al hombre. Es, básicamente, su “esencialidad”. Y aquí es donde entra el algodón, porque llama la atención que la palabra que se utiliza para referirse a la barriga, *yo'nan*, sea la misma que refiere a esa bola que hila y deshila constantemente la joven durante su periodo de reclusión. Como si con esta misma acción, en realidad, contribuyera a confeccionar su *yo'namën*, su barriga de mujer.

Como ya conté con anterioridad, durante mi trabajo de campo estuve muy cerca del personal de salud que trabajaba en el territorio shawi. Entre ellos, con frecuencia, se referían a los hombres y mujeres shawi como “hombres de algodón”, una expresión que respondía al hábito excesivo de tomar masato y comer yuca de esta sociedad. Hoy, con un conocimiento más profundo de ellos y de su idioma, esta expresión que era recibida por parte de los shawi con bastante humor, no puede parecerme sino de lo más acertada. Porque a mi parecer, efectivamente, calificar a los shawi como “hombres de algodón” significa reconocer, en primer lugar, la centralidad del masato en sus vidas, que sus cuerpos, esos cuerpos se mantienen prácticamente a base de él, de almidón. Pero también, por otra parte, decir que los shawi son *yo'nan*, es decir que son un cuerpo particular. Y eso me parece más importante aún.

Los shawi, son un cuerpo hecho a partir de una especie como es el algodón que ya vestía a los indígenas de América cuando llegaron los españoles⁵⁴³; una especie nativa el *gossypium barbadense* que fue la columna vertebral en el Perú de las culturas costeras, como el Norte Chico, Moche y Nazca. El algodón se cultivaba río arriba, hecho en redes y comerciaron con los pueblos de pescadores a lo largo de la costa, hasta llegar precisamente a la zona de Ucayali y San Martín, departamento limítrofe del territorio shawi⁵⁴⁴. A pesar de ello, en este país, uno tiene la sensación de que el algodón, es un elemento que junto al huso se relacionan más habitualmente con el mundo andino que con el amazónico, quizás porque se mira más a ese espacio que al interior de los bosques. No obstante, al shawi, este amazónico del piedemonte andino, el algodón les sirve, y cómo, para *vestir* sus cuerpos. Esencialmente, el cuerpo de la mujer, la figura dominante del entramado de esta sociedad pero que es también la más vinculada al mundo animal y al de lo no humano, al mundo de la predación⁵⁴⁵. Con el hilado de algodón, la mujer, hila y deshila su propia condición de mujer preparada para afrontar esta posición de figura dominante, es decir, se abre a las relaciones sexuales y al formar un hogar⁵⁴⁶. La acción de volver una y otra vez sobre un hilo que termina convertido en una bola asimilada a su barriga, es la acción de cultivarse como mujer, de tal manera que esta barriga puede que no sea sino su propia vagina, la que hila y deshila con constancia para más adelante

⁵⁴³ Posiblemente puedan encontrarse muchas referencias al algodón en crónicas e historias sobre españoles en América. Me tomaré la licencia, como homenaje a la ciudad donde comenzó a fraguarse mi trabajo y donde ha sido escrito en gran parte, de reproducir una aquí sacada de la Historia de la Conquista del Perú por los Españoles (L.III, cap.2; p.125) que tiene entre sus protagonistas a Francisco Pizarro. También por la imagen que da de las tierras peruanas: “La marcha por las cabeceras de Cajamarca hubiera sido alegre y divertida para los expedicionarios, si pudieran contemplar con ánimo sereno las pintorescas y variadas escenas de aquella hermosísima región. Los accidentes del terreno en que sin cesar se encumbran cerros sobre cerros y se abren quebradas en el fondo de otras quebradas; las aguas que se esparcen por el suelo de todas maneras, como jugueteo arroyuelo, como raudales á flor de tierra, ó como inmóvil laguna; el inmenso desarrollo de la vida, y el variado aspecto de los cielos, ofrecen á cada paso un nuevo paisaje que recrea doblemente por su novedad, y por su belleza. A menudo, se presentan á nuestra admiración con la mas rica variedad de producciones y sitios los mas bellos contrastes. De una ojeada pueden descubrirse las abrasadas playas que las aguas del temporal han poblado de algarrobales; los bajíos ardientes donde abundan el pate de algodón sedoso y el chuquil tan desprovisto de hojas como rico en flores; la quebrada calurosa que embellecen el elegante molle y el aliso de porte majestuoso; la empinada subida, cubierta de espesos bosques, que varían de grada en grada ; las frías mesetas donde todavía pueden crecer lozanos varios árboles, y las alturas en que vive solitario y deslucido el quinar amigo de los hielos”.

⁵⁴⁴ Sobre el algodón en Perú pueden consultarse obras clásicas de la bibliografía amazónica sobre el tema de botánica y recursos, como son, entre muchas otras, la de Castre, E. (1906), El departamento de San Martín y nuestras regiones orientales, en Boletín de la Sociedad Geográfica, T. XIX, Trim.1, o la de Ferreyra, R. (1979), *Sinopsis de la flora peruana*, Editorial Los Pinos, Lima.

⁵⁴⁵ No deja de ser significativo, que esta sociedad centre la constitución de la mujer como tal, como *sanapi*, en torno a un material como el algodón. Un material, insisto, que no sólo viste su cuerpo, lo hace y le confiere la condición de persona. Como puede entenderse, no es mi intención, ni mucho menos, hacer un estudio del uso del algodón en la Amazonía Peruana, ni tan siquiera lo es hacerlo entre los shawi. Pero me parece interesante subrayar el papel que se le otorga a este material en una sociedad tan influida por el mundo exterior y cuya localización territorial, además, le sitúa, precisamente entre los Andes y la Selva. El hecho de que se convierta en un elemento clave para la humanización y personalización de la mujer es algo que me parece que se debe tener en cuenta y repensar posteriormente

⁵⁴⁶ En este sentido, resulta especialmente interesante que *ca'nin* (*capacaso'*), el término usado para referirse al hecho de tener relaciones sexuales con una mujer, sea como en tantas otras partes del mundo, también el término usado para referirse al acto de “comer”, un ejemplo de la complementariedad entre sexos que existe en esta sociedad. Sobre la comida hablamos en el apartado “De banquetes y gentes” (capítulo 6).

poderla entregar... poderla *exhibir* como esa pampanilla que gracias al algodón le vestirá como *sanapi* y le facilitará la entrega de su propio ser; ser que es, también, el masato que elaboró. Porque el masato, sin duda, ya lo hemos dicho en varias ocasiones, es lo más íntimo de la mujer y ello, lo demuestra la manera misma en la que se da su entregada. Me refiero al hecho, no poco significativo, de que en la propia mocahua que contiene el masato, elaborada por la propia mujer, vaya representada como un punto negro pintado en el fondo su vagina (ver capítulo 3, “La elaboración del masato”).

Como vemos, entonces, el ritual femenino de la pubertad, puede decir que avanza buscando *vestir* y confeccionar a una futura mujer. Y en este sentido, antes de hacerla pasar a la ceremonia del corte de pelo aún hay un elemento más al que debe prestarse especial atención antes de poderse mostrar como tal. Se trata de su boca y de sus dientes. Porque éstos, como la barriga, también guardan uno de los grandes secretos que hará a la joven una mujer.

Cuando estás con tu primera menstruación, dulce no vas a comer, no vas a comer piña, caña, guaba, maíz, no vas a comer porque, dice, algún día para que no te hagas desmuelada, para que rápido no se te piquen las muelas. Según así, mi mamá me cuenta, pues me aconseja. Si quieres muela algún día hasta ser vieja, hasta edad para que veas tu muela, tienes que hacerme caso, me dice, tienes que hacerme caso, no vas a comer dulce, caña, un mes, más un mes es, ya no vas a comer dulce, caña, piña, y, este, cocona, nada, guaba, dulce nada, chicha, nada. Si no, rápido te van a picar, vas a tener picadura de muela. Así nos dicen.

La dentadura femenina es algo que se cuida con esmero desde muy temprana edad. Por tanto, tampoco como “la barriga”, es algo que sólo se tenga en cuenta cuando una joven tiene la primera menstruación. Sin embargo, como en ese caso, el cuidado de la boca de la mujer es algo que siempre sale a colación como uno de los consejos básicos que debe seguir la joven durante el periodo que está recluida en casa. Como si en este momento se volviera especialmente vulnerable con respecto a todo lo que ha ido aprendiendo y asimilando en sus años anteriores. Como si este momento, fuera el que marcara la última línea para hacerse con todo lo que hasta entonces sólo ha puesto en práctica con el apoyo de la madre. Como si este momento, fuera el momento de aprender y de definir su propio cuerpo. Aquí y ahora. Recluida, puesta a dieta, protegida, sin oler, icarada... Es la manera de aprender, de hacer cuerpo y de asumir su rol como mujer dentro de esta sociedad.

Cuando hablamos en el capítulo 3 sobre el shawi cazador, sacábamos a relucir la costumbre de exhibir las mandíbulas de los animales en sus casas como muestras o trofeos que ponen en evidencia las cualidades del hombre. Decíamos también, que en cambio, los shawi, a diferencia

de otros grupos, no suelen usar los dientes de animales como elementos decorativos, en collares o pulseras, sino que los reservan para hacer *pusangas* que les acerquen a los animales o enamoren a las mujeres. La relación de las mujeres con la dentadura, en este caso con la suya propia, también tiene su propia particularidad. Nos referimos a ello también en el capítulo citado. Una mujer shawi siempre se guarda de mostrar su boca. Y con ello, claro está, sus dientes (*natë'*). Su boca (*nanamën*)⁵⁴⁷, esencial para desarrollar la actividad que la define por excelencia, la elaboración del masato, es protegida por sus propias manos o alguna prenda de vestir, ofreciendo una imagen más que característica de la mujer shawi. Y este gesto, por cierto, puede vérselos desde niñas, en señoritas, en mujeres adultas, en ancianas. Porque taparse la boca es algo generalizado entre las mujeres. ¿Por qué? Taparse la boca es una cuestión de conservación. Es decir, la boca, y con ella los dientes, es la herramienta más importante que tiene una mujer *para seguir siendo mujer*. Y cuando se muestran, por tanto, una mujer, se expone a dejar de serlo. ¿Qué sentido tendría taparlos si no fuera así? Una mujer *desmuelada*, como nos decía Nallith más arriba, es una mujer que queda prácticamente fuera del ámbito de la sociedad. Entre otras cosas porque no puede hacer masato y, por tanto, tampoco lo puede invitar. Esa, de hecho, es la imagen que dan las mujeres verdaderamente ancianas. Mujeres que ya no hacen masato, no ya sólo por su dentadura sino por su pérdida de fuerza, mujeres que se mantienen recluidas en sus casas, con algunas de sus hijas o nietos que les acompañan, abocadas, simplemente, a pasar el tiempo. Pues bien, esta es la importancia que se quiere que entienda una joven cuando se le aconseja que cuide su boca y sus dientes. Mientras más tiempo dispongas de ellos, más tiempo serás mujer, por tanto, más tiempo te respetarán y te valorarán, y tu marido estará a tu lado sin ir a buscar fuera lo que no encuentra dentro. Lava tus dientes, no comas dulces, enjuágalos y consévalos para no ser una mujer sin dientes. Que es lo mismo que decir, por cierto, una mujer sin palabra, sin autoridad. Lo que es realmente interesante. Porque conservar los dientes (*natë'*) implica también conservar la palabra, la autoridad, la posición central del hogar que tiene por sí misma la mujer shawi. *Nanan* es boca, pero también palabra y autoridad. Y esto, en realidad, es lo que se busca mantener protegiendo y conservando esa mandíbula de mujer.

Ahora bien, la palabra se oye, la palabra se hace escuchar. Y esa transmisión, en este momento tan delicado de definición de la mujer, es algo que deber ser necesariamente medida, cuidada. El encargado de hacerlo, de nuevo, es un *pënoton*. Y el momento, una vez que la joven sale de su reclusión, ha cortado su pelo y ha recogido la yuca para hacer el masato que

⁵⁴⁷ Boca: *nanan*; su boca: *nanamën*.

debe invitar en su primera exhibición como mujer. Veamos ahora entonces, cómo se sale de esa reclusión.

*El corte de pelo de una “viejayada”. La ceremonia del consejo o ya’irinso*⁵⁴⁸

Normalmente, el tiempo de reclusión de una chica en su primera menstruación, no dura más de diez o quince días. Periodo en el que, como ya dijimos, además de el hilado, el cuidado de su olor y su boca, es icarada y *singacheada* por un *pënoton*. El “singacheo” o “shingacheo”, en idioma shawi *o’caririn*, consiste en hacer que la chica aspire por la nariz una especie de pasta, algo líquida, obtenida de la mezcla de varias plantas que han sido previamente cocinadas y tratadas, es decir, icaradas por un *pënoton*. Entre las plantas más comunes para este fin están el ají y el jengibre, a los que se suma el tabaco pero no ya para su inhalación sino para ser masticado por la chica y soplado sobre ella por el *pënoton*. Cabe decir, que el dolor al aspirar esta mezcla es tan fuerte, que en muchas ocasiones va acompañado de vómitos y mareos, signo claro de que está produciendo efecto en el icarado. Acto seguido, para más seguridad, es necesario un baño. La chica, acompañada como en todo este periodo, se dirige al río o a la quebrada más cercana y se baña sumergiendo su cabeza bajo el agua y golpeando a ésta con fuerza. De esta manera, alivia un tanto su dolor. Tras ello, vuelve a la casa a su lugar, y de nuevo a su algodón. El icaro y el shinguecheo se llevan a cabo dos veces al día. Lo que unido a las restricciones alimenticias y a la constante dedicación del hilado, la convierten en un ser débil, desconcertado y en un estado casi de inconsciencia con respecto a lo que sucede a su alrededor. Apartada y enajenada de la vida familiar, se mantiene a la espera de que sus padres reciban las instrucciones del *pënoton* para hacerla salir de la casa y proceder entonces al segundo momento del ritual, su corte de pelo (*ya’irin*). Antes de eso, sin embargo, la chica deberá escuchar en más de una ocasión algo parecido a esto:

Icaro 4. Icaro de viejayada

Legítimo icaro. Como antes, cuando era gente, cuando la señorita se ha viejayado, se le dice así:

-A nuestra hija que está viejayada la vamos a icarar.

Agarró su tabaco, y en el tabaco mojado la icaró, e icarándole, le sopló por todo su cuerpo.

- Antes que nos huela el Capo (Madre de los monos), antes que nos huela Cainí (Madre de la tierra). Diciendo así le icaró.

- Si no te icaramos, viejayada, vas a malograr el día y cuando comas maíz asado, vas a malograr el tiempo.

Diciendo así la icaró en tabaco mojado y le sopló por todo el cuerpo.

⁵⁴⁸ *Ya’irin*: cortar el pelo.

Diciendo así agarró el cutipador piripiri, y hace que huelga su hoja la viejayada, para que no malogre el tiempo. Comiendo patarashca y todo lo que tiene brazo como mono, huapo, pelejo malogra el tiempo haciendo venir a estas madres. Por eso vamos a icarar a la viejayada. Diciendo así agarra su tabaco y su hoja de piripiri el cutipador con su hoja de sachá ajo la hace shingachear a la viejayada, comiendo algo de lo que ha shingacheado.

- Comiendo algo como la carachama, carachamilla, puede malograr el tiempo y así viene la Madre de la Tierra. Vamos a icararle con su tabaco.

- Comiendo sachavaca, venado puede malograr el tiempo y venir la Madre de la Tierra. Diciendo así agarró su tabaco.

-Comiendo añuje, majás y sajino, huangana puede malograr el tiempo y al venir la Madre de la Tierra nos puede acabar.

- Comiendo monos, choro, huapo, malogra el día, y oliendo eso Capú, nos viene a acabar a todos.

Así diciendo icaró para que no venga Capú a acabarnos a todos. Vamos a soplar hacia arriba con tabaco (o sea, para que no venga Capú) se sopla hacia arriba en el lugar en donde se sienta la viejayada; para que no venga la Madre de la Tierra, se sopla hacia abajo.

- Así vamos a icarar para que no nos caiga el rayo, para que no nos tape la creciente.

Diciendo así agarra tabaco y sopla a la viejayada.

- ¿En qué vamos a soplar, viejayada?

Agarrando ajenjibre mezclado con tabaco, haciéndole shingachear a la viejayada, la icaramos para que no sea mushanda (que no tenga uta en la nariz) comiendo rápido suri, comiendo rápido suri blanco, comiendo paujil, para que no seas mushanda.

- Vamos a hacer que shingachees el tabaco, no hay que darte de comer suri, no hay que darte de comer macambo para que no seas mushanda. Así diciendo agarró su tabaco.

Después de icarar todo a su hija viejayada le dio de comer dulce icarado como amoncillo (igualito a la uvilla). Icarando a la caña para que su muela no caiga, icaró con tabaco su maíz, icarado, le dio de comer, porque comiéndolo sin icarar pronto le va a doler su muela, por eso icaró el tabaco y embocando su tabaco para que no le duela su muela, para que sus dientes sean duros. Icarando en su piedrita la hace embocar para que la muela sea dura, cuando come dulce pronto, cuando chupa caña en su huayo dulce para que no se le pudra la muela.

(...)

Después de decir todo esto le dijo a su hija:

- Ya estás icarada, hija, ya le hemos completado el icaro, si el icaro es fuerte, no te va a pasar nada, viejayada.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ En García 1994(IV):90-94.

Este icaro es un ejemplo de los muchos que un *pënoton* dedica a la viajayada. Su forma de relato, como siempre, nos sitúa en los tiempos de los antiguos shawi, y otorga humanidad a un ser, el *icaro*, que es en este caso el padre de una hija con su primera menstruación. El *pënoton*, ocupando ese mismo lugar, regresando a ese momento vivido por sus antepasados, cuando el *Icaro* era gente, busca transmitir a la chica lo mismo que aquél transmitió a la suya en un momento similar⁵⁵⁰. En los icaros a la viajayada, como vemos aquí, se le insta a cuidar sus dientes, a no comer dulce, se le insta a no oler, a no comer determinados animales, y todo ello con vistas a un mismo fin, superar el momento de peligrosidad por el que está pasando. Sólo en su superación, ganará aquellas cualidades que, en adelante, le harán ser una buena mujer. Repetidos una y otra vez por el *pënoton*, este cuerpo de consejos penetra entonces en la joven a través de la palabra. Pero también, a través del constante *singacheo*⁵⁵¹ y del mascado de tabaco. Cinco días mínimo de icaros que terminan el mismo día en el que se da la salida de la joven al exterior del hogar para su corte de pelo.

Está hilando y después, temprano, cinco de la mañana, está llevando lo que otro señor está preparando, icarando, este, jengibre, tabaco también. Tres de la mañana, cuatro de la mañana está icarando; cinco y media ya le están llevando otra vez ahí donde que es el brujo. Todito le echan con ese, este, tabaco, aunque sea ají, jengibre, esto le pone en su cara, le singasean. Desde el primer día le están haciendo; hasta que llega cinco días va a ser así. De ahí, su mamá le está aconsejando para que no esté durmiendo hasta las cinco de la mañana, tiene que estar levantando para que esté hilando, así están hilando. Pero está dietando, no va a comer nada, así me ha hecho a mí mi mamá. (...) Seis de la tarde, otra vez te vas para que te echen, te singasean, después tu embocas, y después vienes otra vez hilando, hilando hasta las ocho de la noche para que duermas. Estas durmiendo, tres de la mañana estas levantando otra vez. Así cinco días. Ya entonces el médico dice: “ya está, ya va a cumplir cinco días que esta cumpliendo lo que estoy echando tabaco y jengibre, ya voy a cumplir icarando”, dice. Entonces su mamá va a preparar masato. El día que ha completado, entonces, ese día se va a ir también a ese brujo que ha cumplido ya todo lo que está echando, ese jengibre lo que icara. Eso ya cuando está llegando, llaman a sus familiares para que corten ya su pelo. Le hacen correr, correr alrededor de la casa, los hombres que son valientes le llevan valiente enseñando, enseñando todo le enseñan como puede hacer, que no esté haragana, así a veces poco lo que quiere, para que al toque no más esté trabajando. Así haciendo, le ponen en piedra, le corta cada persona que se ha invitado, va cortando. Después ese rito lo que icara para que cumpla ya. Ese huító le está pintando una vieja

⁵⁵⁰ Puede observarse cómo los shawi hacen que el pasado o la historia sobre el pasado, sea lo que les protege en la actualidad. El icaro, como tendremos oportunidad de ver más adelante, es en el fondo un mito, un mito que permite la protección y otorga cualidades a los shawi. Estaríamos así ante el poder curativo de un mito; el mito como instrumento no sólo de comunicación sino también de protección y cuidado.

⁵⁵¹ *Singachear* o *shingachear* es el nombre dado a la acción de inhalar por la nariz.

que avisan también; le pintan con su huito, ese huito también está icarado, ya está preparado, todo lo que tiene para que engorden, dicen, su pelo para que crezca, sus muelas que no caen...

Los padres de una joven menstruante son avisados entonces por el *pënoton* de que su hija se encuentra ya en situación de abandonar la casa, por lo tanto, que ya puede someterse a la ceremonia del corte de pelo. La madre, se dispone a sacar yuca y a preparar masato mientras que el padre recorre las casas de sus familiares anunciando la buena nueva e invitándoles a una ceremonia que recibe el mismo nombre de “viejayada” o *payatërinso*, aunque el momento central de la misma sea el “corte de pelo” o *ya’irin*. Una vez que el masato de la madre está hecho y bien fermentado, se dispone el encuentro se hace efectivo el anuncio y desde bien temprano los invitados se van disponiendo en la casa de la viejayada. Como siempre, hombres a un lado y mujeres a otro, es la disposición correcta. Por lo general, estas ceremonias son abiertas a jóvenes y a adultos, mujeres y hombres, aunque se pide sobre todo, presencia de ancianos y también de jóvenes solteros que ya hayan pasado igualmente por su ritual de iniciación como cazadores, por tanto, que se encuentren en edad ya de formalizar un hogar. En cualquier caso, recordemos que estamos hablando de familiares, es decir, de ese conjunto en el que la joven no podrá encontrar esposo. Aunque es cierto que estas ceremonias no son tan cerradas y que finalmente son invitados cuantos se encuentran en los hogares cercanos a la vivienda, también los que estén de paso. Quién sabe si entre ellos, el futuro esposo de la aún viejayada. Cuando todos los invitados se encuentran ya sentados en la casa, el padre se dirige a un hombre de mayor edad y le solicita que entre en la casa y proceda a sacar a su hija. El hombre, sin reticencia alguna, así lo hace. Antes de salir de la casa, aconseja a la chica de la misma manera que ha venido siendo aconsejada durante su periodo de reclusión; para que no mezquine su masato, sea trabajadora, cuide de sus hijos, no ande hablando de la gente, etc, etc. Y después de esto, agarrándola por la cabellera, la saca fuera de la casa. Entre consejos, correrá alrededor de la casa con la chica bien agarrada por su pelo; ésta, casi arrastrándose, sigue el paso violento del hombre que tira de ella. La joven se desplaza aterrorizada mientras que el resto de los invitados observan atentamente cuanto sucede. Y después de dar dos o tres vueltas a la casa, la chica, por fin, ocupa su lugar sentada sobre una piedra en medio de todos los invitados. Uno a uno, los invitados adultos serán invitados a cortar el pelo de la joven. Uno se acerca a ella animado por el padre y entre consejos va cortando pequeños mechones de la cabeza de la chica; para que sea una buena esposa, se dice, para que no sea perezosa, mantenga limpio su hogar, no camine en las noches fuera de su mosquitero, no mezquine su masato, etc, etc. Terminado el turno de los consejos, el padre recoge el cabello de su hija y lo guarda. Al amanecer lo lanzará al río para que la cabellera de su hija vuelva de nuevo a crecer fuerte y oscura. Tras el corte de pelo, también el padre solicita a una mujer de edad que pinte a su hija con

huito. Un huito, que como decía el testimonio de más arriba, ya ha sido preparado e icarado previamente. Con su rostro pintado, sus manos y sus pies, se le pide a un joven soltero (*i'napiton*) que saque a su hija del lugar donde se lleva a cabo el ritual, y que con ayuda de una planta con espinas denominada *ishanga*, le lleve corriendo hasta su huerta, azotándole si fuera necesario para que proceda a sacar yuca para hacer el que será su primer masato. Normalmente, junto al chico, van acompañando a la viejayada algunas de sus hermanas adultas. Y mientras, la madre, comienza la invitación de masato a los invitados que permanecen en la casa hasta que éste se acabe. Esta especial extracción de yuca de la viejayada, se hace en un ambiente absolutamente coercitivo para ella. No es la primera vez que saca yuca, ni mucho menos, lo ha hecho infinitas veces ya con su madre. Pero sí es la primera vez que lo va a hacer para elaborar su primer masato. Y esto, no puede pasar por alto. Sus hermanas, o las mujeres que le acompañan si es el caso, se lo recuerdan constantemente. Le hablan de cómo será su vida a partir de entonces. Ella, completamente superada por todo lo que le sucede, sólo extrae la yuca. Sin hablar, sin dirigirse a nadie. Sin haber comido durante días y tomando masato sólo cuando es requerido a su madre. Extraída la yuca, pelada y llevada a casa, la joven sigue su trabajo acarreando ollas de agua, buscando leña, atizando el fuego sin apoyo de nadie. Luego vendrá el masticado y cuando el masato esté lo suficientemente fuerte, su padre, de nuevo, solicitará la presencia de sus parientes para que puedan tomarlo. Es el momento de comprobar, verdaderamente, si la joven ha enfrentado de manera positiva su propia condición como mujer menstruante.

Le llevan a sacar yuca. Ya. Rápido, como policía le cuidan, quizás. Rápido, rápido, que estás haciendo una cosa para que acostumbre, para que... sigue, rápido, así para que te acostumbre toda la vez. Ya. Saca yuca rapidito, pela pero no estés sentada, para de pie. Bien llenito de yuca pelada, carga rápido, camina rápido, tienes que caminar rápido. No estés despacio, vamos, pa que acostumbre, dicen ellos. Una señorita ya, ya ven rápido. Un ratito su mama, ya, ven rápido ya, trae agua, nadie no le va a ayudar para que acostumbre, dice. Ya. Para la olla, ya, trae leña, algún día para que no esté haciendo humeando tu olla, ya, correteando, ya, ven trae ramitas para que arda. De grito viene ya lo que se ha ido a la chacra. Eso, está haciendo masato, esta mascando solita lo que está haciendo, ya cuando ya, este, masato se esté haciendo fuerte, otra vez su papá está invitando a la gente otra vez. Lo que no conversa ella, no se conversa gente también. Ya no se puede conversar...No vas a conversar cuando primera vez lo que estás menstruando, no le vas a conversar. Su mamá no más le conversa. Y su hermanito que le cuida, eso no más le conversa. Di que si te conversa a ti también te va a llevar amana, dicen, te va a llevar si alguna vez están andando en el monte, siempre vas a hallar, dicen⁵⁵².

⁵⁵² Nallith Tangoa, Palmiche 2008.

De todo cuanto sucede en este segundo momento del ritual femenino de la pubertad, momento en el que la chica es presentada por primera vez ante el grupo como viejayada, es decir, como un ser *en train de* convertirse en persona, merece especial atención, a mi parecer, el trato al que es sometida. Por un lado, es arrastrada por los pelos y maltratada con *ishangas*; es exhibida como si fuera un animal, pero pintada y aconsejada en su condición de persona. De hecho, salvo la pintura y los icaros, ningún motivo más sobre ella hace pensar que se trate de un ser humano. Tal vez, porque aún no lo es; porque no lo será hasta que no sirva su masato. Entonces sí, entonces dejará de ser *hua'huaron* para ser *sanapi*. *Sanapi* aún en calidad de *nanon*, en cualquier caso, es decir, como señorita, mujer joven que dejará de serlo en el momento en el que se reúna con un hombre como el que le arrastró hasta la huerta en este delicado momento.

Este aspecto pone de relieve, una vez más, la cercanía de la mujer shawi con el mundo de los animales. Cómo el ritual de pubertad, lo que busca es apartarla de este mismo y hacerla “humana”, es decir, atraerla hacia el mundo de los *piyapi* y apartarla del de los *hua'yan*, los seres del monte. Para ello, sin embargo, se le dedica un cuidado combinado hacia el que parece ser su doble naturaleza. Por un lado, haciéndola correr como se hizo con esos amana que huyeron por los caminos, quebradas y montañas de Moyobamba, por otro, convirtiéndola a través de la pintura y de su pelo cortado, en un nuevo ser distante de cuanto estos mismos engloban. Aunque su verdadera prueba de humanidad, aún no ha llegado. Llegará con su primer masato.

El riesgo de no llegar hasta aquí siguiendo las pautas que hemos contado, no es pequeño. La joven corre ahora, de hecho, su mayor peligro por estar fuera de la protección de su hogar, su rpto. Un rpto que sólo se evitará si además de ser pintada es acompañada a su primera extracción de yuca. De alguna manera, esto muestra que el ritual de la viajayada es algo en lo que deben tomar partido, en realidad, todo el conjunto familiar. Pues de ellos dependerá la suerte de la futura mujer. Todo el hogar, debe cuidarse, de comer determinadas carnes que ella pueda oler con facilidad, como la carne de la sachavaca, que cuando se huele hace menstruar mucho; todo el hogar debe cuidarse de conversarle, de ofrecerle masato en un pate que no sea el suyo propio, deben ser conscientes de que no puede abandonar la casa nunca a solas, ni para ir al baño ni para bañarse. Los padres, especialmente, deben poner atención en proceder al icaro de su hija, en celebrar el ritual, de hecho, en buscar a un *pënoton* y a mujeres que icaren y pinten a la chica con huito; a que no vaya sola a la huerta en su primer día de cosecha, a que no sirva su masato sin antes meter sus dedos en los oídos de todos los presentes a la invitación. De todo ello, son responsables también, los padres, y, por supuesto, el mismo *pënoton* y el resto del grupo familiar. Pues en el caso contrario, esto es lo que sucede:

Antes, su mama le ha descuidado, le han hecho levantar, correr, han tomado, le han peluqueado y le han echado huito icarado. Entonces la niña la mandaron sola a su chacra no le acompañaron, su mama quedó tomando. Le han dicho para que la manden con alguien. Todavía era peligro para ello. La niña se mandó a su chacra y no volvió. La niña la espera cuando la gente se va a su casa, no viene. Conversa con su viejo, ¿por qué no viene la niña? Tarde es, 4 de la tarde, porque estaba yendo a las ocho de la mañana. Cuando se van así vuelven a la una dos como mucho. Su mamá se marchó a la chacra con su machete, con su perro. No hay nada. Solamente lo que ha pelado yuca, nada más. No hay su machete ni su panero. Empezó a ver. Ahí esta pisada de añuje. ¿Qué hace? ¿De repente le ha comido tigre? Nada. Le llama, no contesta, pero su hija estaba ya al canto de la chacra en un bosque, le ha hecho transformar, le ha dominado, le ha hecho cambiar su idea, su pensamiento. Dice la niña cuando ya la han encontrado después... Su mamá volvió. Le cuenta a su papá. Igualito. Ya sabe toda la gente que la niña se perdió. Su mamá preocupada, ya. Dos semanas. Se va al siguiente día a su chacra, recientito ha pelado yuca, ¿quién? Nadie no ha ido, y de nuevo pisadas de añuje. Vuelve. ¿Quién pela yuca? Pucha, por qué esta escondida. Conversaban con su mujer. Otra vez se mandaron, otra vez reciencita la yuca pelada. De nuevo la huella de su hija y añuje. Pucha, entonces, seguramente mi hija, añuje le llevó. En sueño le ha dicho que añuje le ha llevado. Entonces escuchaba, ha ido un día con su marido y se pusieron a escuchar. Su hija ha salido del monte con su panero. Y viene una vieja añuje, con su panero, igual añuje era, con su cabeza añuje, su carita así pero la hija dice que le ve igual que su mamá. Ya hija, saca yuca aquí ya. Al toque, están sacando. Ahí le agarraron y el añuje se mandó. Entonces hay un pájaro que es el shinton, ese, cuando prepara masato añuje vieja, están tomando, están bailando con ese pajarito, él es músico, sopla quena y empieza a bailar. Según dice la niña que tienen una inmensa casa, pero así nosotros en realidad en el monte viven, pero cómo quizás, como le tentarán, pues? Entonces, cuando le capturaron la niña quería volver pero le tapaban, bien le han traído y gritaba igual que la voz de añuje. No era gente, pues, diferente que gente. Pura garrapata por aquí, ishango, su ropa era viejita ya, ya no tenía ropa. Entonces la trajeron y la encerraron para que no se escapa y le icaran para que esa tentación que tiene le limpien y le hacen curar. Le hacen pensar como un ser humano normalmente. Entonces la niña empieza a contar por qué se mandó, quien le llevó, cómo. El añuje vino transformado igual que mi mamá. Me ha ayudado a pelar yuca, me ha llevado, yo he visto que llegaba a mi casa⁵⁵³.

El rapto por parte del añuje (*Dasyprocta punctata*) es una de las historias más narradas en relación con la viajayada. Y es que, todo parece indicar, que este roedor de tamaño medio que se alimenta principalmente de frutos, es el animal que más semejanzas tiene con la mujer shawi. Aunque siempre

⁵⁵³ Wilson Chanchari, San Miguel 2006.

se identifique a éstas, por cierto, con las aves, especialmente, con los loros como demuestra el mito del comienzo de los tiempos (ver capítulo 5). El añuje se caracteriza por utilizar como refugio madrigueras que excava en la tierra o en las raíces de los árboles, y se mueve en pareja en un territorio acotado por el que sepulta semillas con las que se alimenta en épocas de escasez. Esto hace que con frecuencia merodee cerca de las huertas y de las quebradas cercanas a las viviendas, ambos, espacios cotidianos relacionados con las actividades de las mujeres. El añuje y la mujer, puede decirse así, comparten espacios y frutos. Pero el añuje, además, tiene la importancia mayor de haber sido el ser a partir del cual o gracias al cual, Cunpanama' se hizo persona. Esta es, en resumidas cuentas, su historia: cuando era persona, la Vieja Añuje se fue a la quebrada a buscar alimentos para sus hijos, y allí se encontró un corazón grande y fresco. Lo llevó a su casa e intentó cocinarlo poniéndolo directamente en una olla de barro. Pero al hacerlo, la olla se rompía. La Vieja Añuje lo intentó por tres veces, y al ver que siempre se rompía la olla, optó por calentar primero el agua y cuando ésta hirviera meter el corazón. Al hacer así, el corazón se transformó en Cunpanama'. Cunpanama' maldijo a la Vieja Añuje por haber metido su corazón en agua hirviendo, por eso, desde entonces, vive cerca de las quebradas, buscando churos y haciendo destrozos al comerse la yuca de las huertas.

En efecto, el añuje, cultivador como la mujer shawi, destroza el trabajo de ésta y les impide obtener buenos frutos para elaborar su masato. Pero, el añuje les enseñó cómo sentarse, cómo parir sin dolor y, en su estado de semejanza, a mantener fuertes sus dientes para transformar esos frutos que obtiene de su propia siembra y elaborar su masato. Por eso, en el fondo, el añuje aparece como alguien capaz de llamar la atención de cualquier mujer; por eso, el añuje, aparece como si fuera la hermana o la madre de una mujer. Puede, en cualquier caso, que el mejor destino para la Vieja Añuje no fuera el que le ofreció Cunpanama', pero lo que está claro es que gracias a ella, muy probablemente los shawi fueron creados, pues ¿quién les creó a ellos sino Cunpanama'? El añuje hizo posible la humanización del dios que creó a los shawi, y tal vez de la misma manera, cocinando el corazón - que ¿qué es sino sangre? - de las mujeres shawi, sea capaz de deshumanizarlas y hacerlas añujes. Dicen los shawi, de hecho, que si el añuje, cuando rapta a la chica, logra que coma su propio alimento, la chica no volverá y quedará para siempre convertida en una de ellos. Por eso, también, es tan importante evitar que coman ciertos frutos como el macambo, semillas como el *pandhiso* o carne de añuje o sachavaca. Sin embargo, la mujer es y será, la figura gracias a la cual se sigan reproduciendo los shawi⁵⁵⁴.

⁵⁵⁴ El hecho de familiarizar, en el sentido de “emparentar”, al añuje raptor con la mujer shawi, nos da una idea de qué tipo de “predación” se le supone a la figura femenina en esta sociedad. Es decir, qué tipo de condición de capturadora de subjetividades se le presupone. El añuje es un roedor, no es un jaguar, que sería el signo del canibalismo selvático por

Antes de pasar al último escalón del proceso hacia la madurez de una joven shawi, me gustaría subrayar, simplemente, la importancia que en este misma búsqueda por escapar del rpto del añuje, tiene la pintura. El huitto, pinta el cuerpo de una joven que va por primera vez - tras su menstruación, se entiende - a una huerta. Es un huitto que ha sido icarado previamente, y que se entiende que le protege, en tanto en cuanto le presenta bajo su condición, ante los seres del monte. Como en cualquier otro momento en el que se recurre a la pintura. Aquí el achiote no tiene cabida. El rostro de la chica es pintado con huitto, lo cual es bastante significativo porque, en verdad, su rostro no aparecerá cambiado hasta horas después de haber sido pintado. Pues así sucede con el huitto. Cuando uno se pinta, los trazos son casi imperceptibles. Sin embargo, a las pocas horas, se vuelven de una claridad en el rostro impresionante, siendo necesario dejar pasar al menos veinte días para verlo desaparecer de uno. Quiere esto decir que aquellos invitados que han cortado su pelo y que han visto partir a la chica hacia su huerta para sacar yuca, no verán su rostro pintado hasta el día en el que vuelvan para tomar su masato. Ahí, la viejayada aparecerá ante ellos con su rostro pintado de huitto. Con la imagen de mujer shawi que, tal vez, tenían esos nativos que en el tiempo de los antiguos les dieron el nombre de “chayahuitas”.

excelencia, seguramente. El arma del añuje son sus dientes; también la de la mujer, pues con ellos transforma su esencia en bebida. En su semejanza con el añuje, a la mujer shawi se le está atribuyendo también, si no una capacidad raptora sí al menos de cierta “perversión” predatoria, como he señalado en más de una ocasión. Además, el emparentamiento, efectivamente, serviría como un elemento más de base para la afirmación de que la mujer, tanto como los animales, entre ellos este añuje raptor, se encuentran en la misma línea parental, lo que es lo mismo que decir que ambos son, en contraposición a los *nisha*, *quëmobirosa*, consanguíneos (ver capítulo 2, “Parentesco”). Por otra parte, que Cunpanama’ naciera de un añuje, no es más que reconocer que la mujer shawi es la pieza principal en torno a la cual gira esta sociedad, es decir, es reconocer la propia matrilinealidad.

Figura 45. Mujeres shawi, Pueblo Chayahuita



Masato de sanapi. Para que no nos haga sordos, para que se le pueda oír

Cuando la joven viejeyada tiene listo su masato y sus invitados están avisados para que vayan a tomarlo, se requiere pasar aún por un último paso. Junto al masato, la viajeyada cocina un poco de yuca y plátano que servirá también. Pero de una manera algo particular. La noche antes, el *pënoton*, ya se ha encargado de icarar estos alimentos por su cuenta. Sin embargo, ese mismo día, antes de que la chica proceda a su ofrecimiento, tanto ella como su masato y sus alimentos, deberán pasar por un último y particular icaro. El *pënoton* invitará a la joven a embocar y escupir en torno a sí tanto el masato como la comida que ha cocinado. Acto seguido, él mismo le soplará en su oído y le depositará un poco de masato en el “hueco de su oreja”. Este acto, será repetido por la chica a todos y cada uno de sus invitados antes de proceder ya a la toma de su masato. Sin él, dicen los shawi, sus almas serán escondidas por los amana y sus oídos quedarán sordos. Así nos lo relata la informante que nos ha servido de guía para contar el ritual femenino:

El masato que está icarado, el plátano que ha cocinado está también icarado. Todo está icarado, ají, poquito está icarado, sal está icarado, ya. Bien temprano ese día va a venir ese invitado brujo, ya. Y se va a ese medio con lo que ya está icarado en una tinajita, bonita tinajita, y un patecito, también bonito, este, bien icaradito, de ese tamañito tinajita, cántaro lo

que dicen ese de ahí, llenito, también amarradito. Ya. Ese cántaro contiene masato, ají. Entonces te dice: “ya, masca esto con ají y sal por donde se va el sol, este, mándele. Por donde sale el sol también, por cerro también”, y así te dice. Embocas lo que está icarado, sal con ají, poquito no más, ahí se le manda (plufff... (sopla)) y por ahí también...plufff..nos enseña él, nos enseña, por ahí también. ¡Ah, ya! Sí, a todo, por acá también, plufffff, piedra también!! ah, ya, piedra, ahí está piedra, piedra nunca no muere, dice. Piedra también. Ya. Recién ese brujo te va a soplar en su oído, aquí sopla, poquito le da ese masatito, poquito va a tomar y después plátano. Poquito salsita ponen en el plato. Tú vas comiendo, ya, después todos vienen ya a su casa, todos los invitados están viniendo, ya. Ya vienen, primero sus hermanitos, yo también si no me va a llevar amana algún día. Ya. Otro también viene. Sóplame a mí también, de repente amana me va a llevar. La chica le sopla a los invitados y agarra, este, poquito masato, de ahí se limpia. Después le da platanito, sin agarrar tu mano también la chica lo que te dan estás comiendo, come y te da masato y tomas, poquito tomas, no vas a tomar bastante. Tooodo tienes que hacer, todito hasta que termine el platanito, todito tienes que tomar. Ya, ya está, ya todos han tomado. Masato también. Ahí si, yo antes he aborrecido. Ya. Salud, te dicen. No vas a decir no quiero, si no algún día cuando tienes tu marido, “ahí no más, no quiero tomar, no quiero tomar”, así vas a hacer. Tienes que tomar. Para. Un ratito, no más. Toma. Ya, pues ya estoy bien borracha ya. Tanto masato tomando. Le das. Señor. Salud señorita, algún día para que acostumbre a tomar para que no esté ahí zapateando tu marido cuando te devuelve. Igual tu mama. Ya. ¿Para que éstas diciendo no? Ya, vamos a tomar, pues, ya para que acostumbres. Tienes que tomar. Ahí hay que tomar toditos. Hasta que acaba todo el masato⁵⁵⁵.

La acción de soplar, de susurrar y de meter los dedos en los oídos de los invitados con su propio alimento es un acto especialmente interesante y simbólico. Y su fin, evitar la sordera de los invitados a tomar un masato nuevo en todas sus dimensiones, algo digno de ser subrayado. En primer lugar, cabría decir, que con la importancia dada a los oídos, se cerraría el conjunto de orificios corporales a los que se atiende de manera especial en este momento de transformación femenina: la boca, la nariz, la vagina y ahora el oído. Estos orificios simbolizan los puntos especialmente vulnerables de la mujer, pero también los que definen su particular condición y su posición dentro de la sociedad. De ellos brota su propia naturaleza, la saliva, el olor, la sangre, y también, como vamos a ver, la autoridad y el entendimiento.

La osadía que muestra la joven en el acto de acercamiento a los oídos de sus invitados, es un acto único que jamás vuelve a repetirse, pues una mujer, no sólo no se acerca a sus invitados; en la

⁵⁵⁵ Nallith Tangoa, Palmiche 2008.

mayoría de los casos, como ya vimos, ni tan siquiera puede mirarlos. En este caso, sin embargo, la osadía está a todos sus niveles controlada y medida. La joven no ha conversado con nadie prácticamente más que con su madre desde que comenzó su reclusión como menstruante. Ahora, su primer gesto hacia el exterior, toma esta forma. No es todavía un gesto dado de manera libre, y podemos decir también, que tampoco es un gesto sin miedo de darlo. Como si la joven y los invitados fueran conscientes de la propia peligrosidad que supone aceptarlo. Aunque les esté ofreciendo el que se supone que es el fruto de su trabajo mas íntimo y sincero y ya icarado. Pero la joven no les habla, les sopla al oído; no los mira, simula meterle los dedos en sus oídos para no cruzarse directamente con ellos. No hay palabras ni prácticamente contacto. Sino un susurro, un medio soplido que, curiosamente, tanto daño les provoca a los shawi cuando procede de un brujo.

Icaro 5. Icaro a la viejayada II (momento de poner el masato y la comida en la oreja de los invitados)

Nuestra hija ha hecho ya el masato, vamos a icarar a nuestra hija porque cuando tomamos o comamos lo que ha hecho, sin icarar, como sopa o masato, el alma del monte sus hermanitos o sus padres, nos la van a llevar para tenerla escondida en el monte.

Cuando tomamos el masato que a hecho sin icarar, las madres de los montes nos van a llevar como Amana, Asa', Sacharuna, etc., por eso, vamos a icarar, hija el masato que has hecho, viejayada. Lo que ha cocinado la viejayada (la sopa) lo que ha asado, el afrecho que ha chapeado del masato vamos a icarar; porque cuando nos conversa, así, sin icarar, nos quedamos sordos, cuando tomemos el masato y cuando comemos los que ha cocinado, sin icarar, sordos nos quedamos. El alma nos la va a esconder las Madres del Monte.

Cuando la viejayada le conversa al perro, le va a llevar el alma. Entonces, vamos a icarar a nuestra hija viejayada.

Para que cuando comamos lo que ha asado la hija viejayada para que no nos quedemos sordos, icaramos a nuestra hija viejayada. A la gente, para que no quede sorda, le vamos a soplar en su oído. Les vamos a hacer comer un pedacito de plátano icarado para que cuando convide masato, no quedemos sordos, cuando comemos el afrecho que ha chapeado, que no nos quedemos sordos. Cuando converse a los muchachos para que no les lleve el alma el Sacharuna o cualquier otra Madre del Monte. Vamos a icarar en su tabaco y le vamos a soplar⁵⁵⁶.

¿Cómo puede quedar sordo uno por tomar el masato de una joven o comer su alimento? En cierta medida, se podría entender que uno quedara sordo al escuchar su palabra, siendo alguien que se expresa, por primera vez, a través de ella misma y siendo ya un ser diferente, pero ¿cómo puede

⁵⁵⁶ En García 1994(IV):100.

quedar sordo una persona por algo que ingiere?, ¿tienen los shawi algún conducto especial que pone en comunicación sus hígados y estómagos con sus oídos?, ¿de qué nos están hablando?

Quedarse sordo (*ně'huërin*), siguiendo el icaro anterior, equivaldría a quedarse sin alma, es decir, a que esa “personita” que está sentada en la retina del ojo de un shawi (*ya'pira hua'yan*, ver cuadro 2) fuera raptada y hecha perder en medio del monte. Eso sería quedarse sordo, quedarse sin alma y, por ende, sin persona en nuestro rostro. Ahora bien, para evitar esto es que la chica procede a meter sus dedos en nuestros oídos. Para evitar nuestro rapto es que aquello que procede de la intimidad de la mujer, su alimento, debe pasar antes por nuestros propios oídos, por ese orificio por el que penetra una palabra que ha sido silenciada hasta ahora; hasta ahora que nos habla para decirnos que se siente preparada tanto para entrar en nosotros como para que nosotros, especialmente los hombres, aceptemos entrar en ella sin miedo alguno. De hecho, a este respecto, llama la atención que *natanin*, el verbo usado para referir la acción de oír y también entender, aparezca también como el verbo que define la acción misma del hombre para solicitar a una mujer. Por ejemplo, cuando te preguntan si entiendes su idioma, los shawi te dicen ¿*natanin canponan?*, ¿entiendes el idioma de los shawi?. Para decir “fui al monte pero oí un tigre y regresé”, dicen *tananque pa'pirahue', ni'ni' përasarin natanato, ta'aquimarahuë'*. Para aclarar que uno es sordo y no escucha, se dice *ně'hueya ni'ton, co natanterinhue'*. Y *Così sanapi nohuantaton, natantërin ni'ton, asë'quëpihuachi*, quiere decir “José quiso casarse con la mujer, por eso cuando la pidió, (sus padres) se la entregaron”. E aquí el uso de *natanin* como petición de esposa.

¿Qué quiere decir esto? ¿que uno cuando se queda sordo pierde la capacidad de formar un matrimonio? ¿O que oír, es decir, el hecho de que los hombres oigan a la mujer significa que son conscientes de que ésta se está ofreciendo en su condición de ser que puede formar un matrimonio? Aunque hay que tener en cuenta, en realidad, que la mayor parte de los invitados a esta ceremonia no podrían hacerse cargo de esta lectura. Pues no podrían, siguiendo las normas de parentesco, reunirse con una mujer de su mismo grupo familiar sino con alguien ajena al mismo. De manera, que la lectura de entrega como mujer sólo sería válida para potenciales afines y no, para parientes o consanguíneos. Pues si así fuera, entonces, estaríamos hablando de un acto incestuoso. ¿Y es éste, un acto tal cual? ¿Es precisamente el cometer incesto lo que busca evitar este acto de la mujer consistente en meter sus dedos en los oídos de sus invitados? Me atrevería a decir que sí, que, efectivamente, el meter los dedos en los oídos de la gente que va a recibir por primera vez el masato de una mujer - una mujer que ofrece en su mismo acto de invitación su propia vagina - es

precisamente, evitar una acción prohibida, tener relaciones con su propia familia⁵⁵⁷. Por eso, con este acto tan significativo en el que, en realidad, lo que se nos pide es que “escuchemos” a la chica, el incesto se transforma en un mero gesto de afectividad, de don y no de predación. A partir de esta primera invitación, otros gestos suplantarán a este de meter los dedos en los oídos. Para eso están las reglas de ofrecimiento del masato de las que hablamos más atrás. Sin embargo, lo que no se perderá será la necesidad de hacer de ese acto incestuoso inaugural que dio como fruto a los shawi - recordemos la historia de los dos hermanos con las mujeres loros y la creación del pueblo shawi - un gesto de afectividad que permita la subsistencia de esta sociedad. La mujer, es la que tiene *en su propio haber* la condición de poderlo hacer. Y lo hace, a través principalmente de la elaboración y de la invitación del masato, pero también mediando o haciendo de mediadora, por decirlo así, entre el mundo animal y el mundo de los *piyapi*. Sólo si así es, el hombre, por su parte, será hombre también, es decir, será *quëmapi*.

Hacerse hombre, ser *quëmabi*. La iniciación como cazador

El paso a la madurez de un joven shawi se explica por la revelación de un *deseo* casi incontrolable por entrar en contacto con el mundo animal, por seguir los pasos de los hombres de su entorno y hacer suyas las historias de caza que ha venido escuchando de manera habitual desde niño. Esta misma afección responde también, empero, a un *deseo* por unirse a una mujer, es decir, por formar un hogar. Lo que le permitirá, sin duda, un reconocimiento conjunto como hombre (*quëmapi*), esposo (*so'in*) y buen cazador (*inandon*)⁵⁵⁸.

Con respecto al tratamiento de este *deseo*, siendo algo menos “visible” tal vez que la menstruación de las mujeres, lo primero que habría que decir es que no ha sido entendido, mayoritaria y de manera expresa, como algo necesariamente *ritualizable* por los shawi. Sin embargo, nosotros entendemos que hay razones suficientes como para hablar de él del mismo en el que hablamos del tratamiento o del advenimiento de la menstruación en la mujer⁵⁵⁹. Es decir, para un

⁵⁵⁷ Para dar fuerza a esta idea, recordemos que más atrás subrayamos el hecho de que tanto “comer” como “tener relaciones sexuales” son identificadas en shawi bajo un mismo término, *ca'nin*. En el último estado del ritual de la menstruación, la mujer además de su masato también ofrece su comida. Los invitados toman y comen de la mujer. Y me parece que aquí se ve con más claridad aún, la cuestión del incesto, es decir, la necesidad de hacer que ese alimento - al mismo tiempo símbolo de su disposición a tener relaciones sexuales - sea ofrecido en su primera vez a través del filtro que le haga derivar, como decimos, en un acto de no agresión sino de afectividad y docilidad.

⁵⁵⁸ La palabra que calificaría este deseo masculino sería, en mi opinión, la palabra *nohuantërahuëso'*, formada a partir del verbo *nohuantërin*, usado para designar el hecho de enamorarse pero también de querer y necesitar.

⁵⁵⁹ Ni en los trabajos de Aldo Fuentes ni en los de Nancy Ochoa se habla de un ritual de iniciación masculina como tal. Aunque ambos autores admiten la existencia de un proceso determinado de acercamiento del hombre al mundo animal. Esto es lo que dice al respecto, por ejemplo, Fuentes: “Sólo las mujeres tienen, en la sociedad chayahuita, un ritual de pubertad claramente pautado. Aunque los varones siguen un conjunto de prácticas más o menos análogas, éstas están como difuminadas y no logran constituir un rito específico” Fuentes 1989:179). Con esta observación, en cualquier caso, no se trata de considerar si estos autores hablan de este proceso como ritual o no, cuestión que supondría una discusión

shawí, también existe un elemento que sirve de desencadenante a toda una cadena de cuidados y atenciones hacia el futuro hombre, atenciones a las que éste debe ser sometido con miras a controlar y modular su acceso a la madurez. Este elemento es su primera eyaculación, por tanto, su semen, menstruación masculina que adviene tras tener un determinado sueño. Como consecuencia de este sueño se despierta el deseo del joven por acercarse al mundo animal, algo que merece ser tratado con prudencia y dentro del marco que define las relaciones entre los seres humanos y los no humanos. Como ocurría, por cierto, en el caso de las mujeres. Sin embargo, es cierto que el tratamiento ritual que da paso a la madurez del joven shawí se lleva a cabo en un plano diferente al de la joven que adviene mujer. Para el joven, no hay “escenificación” de su hombría como esa muestra de madurez femenina que suponía la ceremonia de la “viejayada”. La madurez del hombre se forja en el monte y dentro del ámbito familiar; no hay ceremonias públicas ni exhibiciones de su cambio de estatus como persona. No hay gesto alguno por su parte que haga compartida su nueva condición. Recibe, eso sí, la ayuda de un *pēnoton* y el apoyo del padre, el adulto que vigila en este caso el cambio del joven que pronto lo dejará de ser. La mujer, por su parte, ocupa aquí un segundo plano, justificado quizás por su condición como tal y por su especial vinculación con el mundo animal, como hemos venido viendo. Aunque con todo, su presencia en cuanto recibidora y manipuladora de los animales que darán la madurez a su hijo, sigue siendo fundamental. Pues, al fin y al cabo, es la mujer quien tiene la llave de la madurez del hombre y no al revés. Veremos por qué analizando los elementos más importantes de un ritual masculino definido por un número, el 12, los animales que debe conseguir todo shawí para lograr superar su proceso de iniciación al mundo animal y devenir así cazador y hombre.

sobre el propio término y los caracteres que definen al ritual en general, sino si se detienen en su tratamiento y lo miran con los mismos ojos que la “viejayada” o el ritual femenino de la primera menstruación que ambos definen claramente como tal. En mi opinión, ninguno de los dos se detiene lo suficiente en analizar las implicaciones que tiene la atención que recibe el joven en su aprendizaje como cazador. Algo que resulta esencial, a mi parecer, no sólo para entender y completar la concepción del desarrollo de vida de un shawí como persona, sino también otros aspectos como la complementariedad de los géneros de la que hablamos más atrás o la posición de afín del hombre con respecto al animal. Todo ello, intentaré explicarlo aquí.

*El hombre también, nosotros también menstruamos, en shawi. Nuestra costumbre es, ya, de repente, un varón, dormimos desde muchachito de repente dos o tres, depende, y a veces, ya, al dormir, de repente en nuestro sueño que estamos haciendo relación a una chica, despertamos y nuestro semen todo sale. Ahí también nuestro, que nosotros cumplimos también... Pero no dices nada, ahí ya cambias la voz, ahí te conoce. Tu papá sabe. Entonces ya, listo...*⁵⁶⁰

El punto determinante que despierta el deseo de un joven por convertirse en un hombre es la eyaculación provocada por una relación soñada con una mujer. Este mismo sueño lo que marca también, sin embargo, es el inicio del joven al mundo animal. Es decir, cuando un hombre shawi, en general, sueña que tiene relaciones con una mujer “sueña para que encuentre un animal”⁵⁶¹. Por eso, tras un sueño como éste, sabe que si sale al monte podrá volver a su casa exhibiendo sus dotes como cazador.

*A través del sueño también cazamos animales. Si tú tienes tu sueño, sueñas una chica bien hermosa, una mestiza, en sueño tu le estas abrazando, besando, o de repente le estás haciendo el amor a una chica, cuando tú levantas, ya, es un buen sueño para que tú caces animal. Ya levantas a tu mujer, ya, vamos a levantar, voy a bañar, tomar para ir al monte. Al toque no más, estás contento porque has soñado ya, algo vas a hallar. Tomas, en la mañanita te vas. Caminando una hora, ya vas a hallar majas, zajino, venado. Por eso, a través del sueño también cazamos animales. Sueñas, sales y de hecho que vas a traer algo ya. Estas contento. Yo siempre he pasado así*⁵⁶².

El advenimiento por primera vez de un sueño así tiene como consecuencia una primera eyaculación. Y es esa primera eyaculación la que le da pie al joven para sentirse preparado a enfrentarse por sí mismo al mundo animal. A pesar de ello, en cualquier caso, un joven shawi sabe que su sueño no es más que el detonante de su estado de disposición. Y que un largo camino le falta aún para lograr su condición como hombre y como cazador. Con ansias de poder adentrarse por fin en el monte, hace partícipe a su padre de su sueño y le muestra su convicción y deseo incontrolable por salir a cazar. Pero el padre, consciente de lo que esto implica, controla el deseo de su hijo y lo

⁵⁶⁰ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

⁵⁶¹ El verbo que indica el hecho de tener un sueño o visión en *canponan* es el verbo *nosorin*. El que denota afecto, amor, es decir, deseo de unirse a alguien, *nosororinso*. Que vendría a ser, según mi apreciación, algo así como “soñar a alguien”.

⁵⁶² Wilson Chanchari, San Miguel 2008

dispone con garantías para que pueda enfrentarse a él. Para ello, como ocurriera en el caso de la joven mujer, una vez que sabe del sueño y de la reacción corporal a éste, algo que sabe por boca de su propio hijo, da inicio a la evocación de una serie de consejos que el joven debe ir asumiendo al tiempo que va poniéndolos en práctica en sus sucesivas salidas al monte. Su preparación habrá terminado cuando haya conseguido doce animales. Entonces, una dura sesión de purga realizada con ayuda de un *pënoton*, cerrará su ciclo de aprendizaje. Su disposición inicial a ser un buen cazador contará así con todas las condiciones para ser ya una realidad. Y con esto ganado, se dispondrá a buscar a una mujer para crear un hogar y lograr así su estatus completo como *quëmapi*.

Cuando en el capítulo 3 hablábamos sobre el shawi cazador, presentábamos las formas que éste tiene para convertirse en lo que se denomina un *inandon*, es decir, un buen cazador. Recordemos, que se trataba de lograr un estado de “no extrañeza” ante las madres de los animales a partir del cual el hombre fuera reconocido en su condición de afín. Sólo así sería posible la atracción del animal hacia él. Para reforzar esta atracción, en cualquier caso, el hombre disponía de determinadas *pusangas* o secretos que reforzaban su posición ante el mundo animal. Al modo, por cierto, de aquellas que le ayudan a enamorar a una mujer. Además de estas *pusangas*, el cazador, contaba con los denominamos *ca’tanan’trusa*, y, de cualquier modo, siempre tenía a su disposición el apoyo de un *pënoton* para mediar en su relación con el mundo animal. Con todos estos elementos, el shawi, fortalecía su condición como cazador. Hay que advertir, de entrada, que la cuestión que vamos a considerar aquí está antes de la adquisición de todos estos elementos. Nos estamos situando en el momento preciso en el que se deja atrás la condición de muchacho, *quëmapia’huaya*, para pasar a ser un *hui’napi* o *inapi* (ver cuadro 4), un joven que ya ha sido iniciado al mundo animal. ¿Cómo se efectúa este cambio?. Y tras ello, ¿de qué modo se *confecciona* la madurez de un joven shawi para poder considerarle plenamente *quëmapi* e *inandon*?

El primer elemento importante en el proceso de formación de un cazador es controlar su *deseo* (*nohuantërahuëso’*) por acceder al mundo animal. Ha soñado con una joven, ha menstruado y ahora, con el conocimiento de su padre, debe aprender a controlarse, a actuar en conformidad con el mundo animal, y a saber que aún no puede mostrarse como hombre, es decir, como *quëmapi*. El padre le ayudará a controlar todo esto y a dirigir su deseo aconsejándole y sirviéndole de guía en su acercamiento al mundo animal. Pero también, como decimos, haciendo de enlace con su propio hogar. Ya que es él, el que sigue sus pasos en la casa, quien controla sus acciones, le anuncia a la madre su situación e incluso busca a un *pënoton* para que le guíe a él mismo en la que es, en definitiva, la presentación de un nuevo miembro en el mundo animal. Por eso, una de las máximas, quizás la principal que vigila todo el proceso de madurez de un joven shawi, es la necesidad de un

reconocimiento por parte de los seres del monte de un nuevo “ser”, este joven cazador que para ellos, para los *tanán hua’yan*, debe aún concretarse y mostrarse tal es. De la manera de mostrarse ante los seres del monte, ante las madres de los animales dependerá, sin duda, la suerte del cazador. De esto, y de la manera en que respete aquella otra máxima del mundo cinegético que dice que jamás deberá matarse de manera indiscriminada ni despreciar al animal, so pena no sólo de convertirse en un *afasi*, un mal cazador, sino también en un mismo *hua’yan*.

Si tú cazas huanganas constantemente en cualquier rato se va a convertir en una persona y te va a llevar. Por ese respeto no se puede matar mucho. También ha habido experiencias. Cuando una persona cazaba demasiado perdiz, también se, o sea, hay momentos en que empiezas a escuchar perdiz que canta por acá, por acá a todo tu alrededor perdiz que canta, y te vas a ver, a uno que está cantando es un perdiz inmenso, ya no es perdiz normal. Al ver eso el cazador retrocede pero ya, o sea, ese perdiz cae como una piedra y al caer empieza a corretear como una sachavaca. Y eso va a matar al cazador, porque no le está respetando, está exterminando sus crías, porque ese perdiz es la madre del perdiz⁵⁶³.

Con todo, los jóvenes shawi están acostumbrados a escuchar con constancia historias de animales, historias de sus mayores que relatan con soltura los pormenores de sus cacerías y sus más o menos extrañas experiencias. La verdadera iniciación a la caza, de hecho, puede decirse que se da a través de estos relatos que van despertando cada vez más el ansia de los jóvenes por conseguir las suyas propias. Esto les lleva desde muy temprano, con seis u ocho años, a diseñar sus primeras trampas para cazar pequeñas aves; a buscar sapos, cangrejos, a pescar con anzuelos en los ríos y quebradas. Aunque siempre, el uso del arma de fuego y la perspectiva de matar a un animal de monte, son vistas como algo diferente, algo que se saben de una particularidad especial y de un proceder determinado que escapa de las manos de los propios jóvenes, sabiendo éstos la importancia que tiene el saber controlarse y el ponerse al amparo necesariamente de un adulto, su padre. De él, precisamente, recibirán los consejos más importantes. Entre ellos, como decimos, la necesidad de mostrar respeto hacia el mundo animal. A este respecto, cabe decir, que todo cazador shawi recuerda y cita con esmero los consejos de sus padres: no se debe matar animales de manera indiscriminada, no hay que derramar su sangre, descuidar sus huesos o menospreciar su carne, no se debe *mezquinar* y hay que compartirlo con el grupo familiar; ningún buen cazador debe abusar de las *pusangas* y sólo aquel que está atento a cuantas señales le ofrecen los seres del monte a través de sus sueños, logra encontrar el apoyo de algún ser finado, quizás, que le proteja y le acompañe en sus salidas al monte. El

⁵⁶³ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

testimonio siguiente nos da algunas de las razones de por qué es importante tener en cuenta algunos de estos elementos:

Como los animales tienen espíritu, tienen madre, están mirando cómo los tratamos, en la chacra, en la casa, sus cerdas, sus plumas, si las guardamos o no, si las botamos es como desprecio y de igual manera la sangre botada por acá, los huesos por allí, los perros lo comen, las gallinas lo comen, es como que no le valoramos, no lo queremos, lo despreciamos. Entonces la madre los encierra a los animales. Otra vez cuando vas ya no vas a hallar. Tal vez es eso, pero la explicación que se da es que con el temor, jóvenes, señoritas, señoras, hombres, puedan cumplir con cuidar, entonces se dice que no hay que derramar la sangre por donde la gente camina, porque la gente camina y te hace afasi; no hay que botar las plumas donde que las personas caminan, no hay que botar los huesos o la carne a las gallinas a los perros, todo eso te hace perjuicio, cuando vas a querer cazar, detrás de ti, detrás del cazador ya está ladrando el perro, o cantando el gallo, la gallina, entonces el animal se huye. Porque eso para el animal significa este cazador no es respetuoso contigo, con el animal, no cuida, mejor me largo. Entonces había una relación en hombre y animal, para tener una buena relación, hay que tener normas, así como en la vida social, si tú respetas a las otras personas, vives entre otras personas, si tú no cumples, te toman preso. Igual había antes el hombre con los seres de la naturaleza, con los animales, aves y peces... pero así era... Son normas de la naturaleza, ley de la naturaleza, la naturaleza dio la ley así para que haya una convivencia armónica. Porque cuando tú botas el hueso a la tierra, ahí se ensucia y ahí, este, viene el mal olor, o sea, se malogra, se fermenta, crea ambiente malo, mal olor y vienen las moscas, echan gusanos, se engusan, entonces sufren, el animal al ver eso sufre. O sea, nosotros mismos cuando morimos no quisiéramos que el gusano nos coma, no? Quisiéramos estar en un lugar seguro para estar, así como de vida no hemos estado engusanados, así, Esa es la vida para ellos también, entonces hay que cuidar. Si no los cuida, ya nunca más el venado te acerca, porque eres mala gente, no cuidas por decir a los animales. Eso es el afasi, lo que se dice, la persona afasi⁵⁶⁴.

Estas razones son expuestas por los padres a sus hijos una y otra vez. Pues sólo con ellas en mente, dicen, es como se forma un buen cazador. Pero para llegar aquí, no obstante, es necesario pasar primero por ese mágico número que les convierte en hombres, el *shonca cato*'. Y el camino para llegar ahí, comienza así:

Mi primer animal fue una ardilla, cuando tenía 12 años. De la edad de 12 años empecé a cazar animales. Primero los padres siempre nos explica, nos orienta sobre la caza, cómo se cazan animales. Entonces yo cuando tenía 12 años, coyuto ya, pues, dije que quería cazar

⁵⁶⁴ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

animal, manejar cartuchos, como se meten, como se le apunta, en qué momento se disparan, eso pues, no. Y un día antes que salgo, me he interesado bastante con ganas de cazar animales y mi padre me ha dicho, ya pues, listo, si quieres cazar animal, ya así vas a hacer. Me enseña, el cartucho lo metes así, cuando encuentres animal vas a hacer así, le baja su gatillo y ya está listo. Si escapa, nuevamente le aprietas y ya.

Entonces, un día mañana mi papa se fue al baño, al monte no más (...) y viene corriendo. “Hijo, me dice, sabes qué?, ahí he hallado dos ardillas, ahí están cubriéndose, dos ardillas. Vete a disparar”. Ya, yo recién en ese momento estoy empezando a disparar. Me da el cartucho y la escopeta. “Busca en tal parte”. He buscado y en verdad he hallado. La distancia era lo menos 6 metros, de distancia. El animal era así, la distancia a ese mástil. Le apunté, disparé pero esa ardilla se mandó unos 20 metros de distancia. No ves era cerca? La bala lo ha llevado, bien polvo es su carita no más, sus dos piernitas. No hay nada. Buscaba, buscaba no había nada. Entonces allá un señor estaba bañando. Me dice: “A ver ¿quién ha disparado?, ¿quién ha muerto una ardilla? Aquí está, me dice”. Yo calladito me fui, yo le he disparado. ¿Cómo, fue? Le disparé cerca, por eso. Ya ves, aquí está, su cabecita, sus dos piernas.

Le he traído, mi mamá le ha arreglado, ha hecho canga y comido con mi papá. O sea, me ha dicho cuando disparas no vas a agarrar. Solo coja una hoja y con esa hoja le vas a agarrar más luego. Y así lo entregué.⁵⁶⁵

Este relato muestra el proceder de un joven en su primera salida al monte. Una salida, según parece, de relativo éxito, pues el nuevo cazador destrozó su presa al dispararle demasiado cerca sin esperar lo suficiente a tener una localización mejor. De igual manera, en cualquier caso, la ardilla, cuenta para él como el animal que inauguró su camino como cazador. Por eso la presenta como el primer animal que mató y que sus padres comieron sin él. En el discurso de Wilson, aparecen tres de los elementos más importantes que hay que tener en cuenta en la formación de un cazador. Primero: nunca debe abandonarse un animal en medio del monte, por eso, aunque estuviera destrozada, la ardilla llegó hasta la casa de nuestro informante. Sin embargo - segundo - el animal no fue portado por nuestro cazador. Pues por el momento, éste, no puede tocarlo directamente. Por eso lo envuelve en una hoja y lo entrega así a su madre, quien - este es el tercer elemento - lo cocina y lo come junto a su padre y hermanos sin compartirlo con el protagonista de la gesta. Hay que decir con respecto al segundo elemento, que normalmente los jóvenes son acompañados en sus primeras salidas por algún hermano menor, quien carga con el animal hasta la casa. Y que lo que no cambia, en cualquier caso, es la obligación de recoger cualquier animal al que se le da muerte y la restricción a comerlo en este

⁵⁶⁵ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

periodo de iniciación. Pero bien, así comienza, el desarrollo de un cazador. En el caso que aquí mostramos es evidente que nuestro informante no estaba preparado aún para salir al monte. El hecho de que sea descubierto por otro hombre en su poco exitoso resultar, además, lo pone de manifiesto⁵⁶⁶. Sin embargo, su camino, ya se ha iniciado. Y de hecho, este intento fallido si algo tiene de positivo es que demuestra, efectivamente, cómo el joven cazador asume la necesidad de seguir unas pautas y de pasar por un proceso antes de considerarse cazador. Asunción, que por el contrario, aumenta aún más el deseo del joven por volver a tomar el arma y salir a cazar.

*Al siguiente día, una vez cuando ya he cazado una un ardilla, ya, pues, tengo ganas de balear, pucha quiero montear. Al día siguiente me he ido más allá, he muerto pinsha y un loro. En la tarde otra vez, así, hasta completar 12. Pero siempre he llevado a mi hermanito, yo cazo animal o le mato y él le carga, él lo trae. Yo no toco nada, yo miro no más. Si yo toco ahí, yo solamente voy a escapar, no a alcanzar. Va a escapar no más, por más que esté cerca, no lo voy a alcanzar. Siempre me recomienda mi papá para no agarrar, siempre llevo a mi hermanito y él lo trae. Tengo que cumplir lo que me papá me ha dicho. Si usted no me hace caso y come, agarra, usted no va a ser cazador. Entonces, para ser cazador algún día, hay que cumplir.*⁵⁶⁷

Es interesante subrayar cómo los shawi en general se recrean al contar sus historias de caza, en hablar de sus armas, la manera en la que las limpian, les disponen los cartuchos, qué lecciones aprendieron de sus padres cuando les enseñaron a matar. El arma de fuego, extendida en su uso aquí como entre el resto de los pueblos de la región con la presencia de los patrones, es casi como una prolongación del hombre. Por eso, su limpieza y su buen estado, son esenciales siempre. El acceso a ellas es una muestra clara de madurez, de mayoría de edad⁵⁶⁸. Y no sólo porque le permite al joven entrar al mundo animal, sino también porque amplía su mundo de relaciones hacia el exterior, hacia el mundo representado por los comerciantes, patrones mestizos y adultos de otros grupos étnicos a los que les une la pasión por ser un buen guerrero o buen cazador. Las armas de fuego pasan de padres a hijos, o lo que es bastante común también de suegros a yernos, lo que le da un valor especialmente simbólico. Puesto que, tanto uno como otro, se acompañan así en la entrada a un mundo animal del que sólo pueden ser afines por permanecer éste al entorno del linaje de su mujer. Cuando un joven empieza su andadura por el monte, de hecho, lo hace siguiendo la senda de su

⁵⁶⁶ Y que sea descubierto por un hombre ante quien debe reconocer su error, más aún. Pues un buen cazador, nunca debe mostrar su debilidad ante el resto de cazadores. Tampoco sus más íntimos secretos para atraer al mundo animal.

⁵⁶⁷ Wilson Chanchari, San Miguel 2008

⁵⁶⁸ A este respecto, la hermana Maria Dolores García recoge un testimonio que me parece bastante significativo. Dice uno de sus informantes mientras enumera el significado de los sueños shawi: “ Cuando sueñas que has comprado una escopeta, es para que te reúnas con una mujer” (en García 1994(II):354). Es, éste, por otro lado, un ejemplo más de la relación entre ese deseo animal y deseo de mujer que estamos subrayando aquí.

padre, una senda a la que él mismo accedió gracias a los hombres del grupo familiar de su mujer. Y a la que no hubiera sido posible entrar sin ellos y sin su unión matrimonial⁵⁶⁹.

Pero antes de llegar a esto, volvamos de nuevo a la historia de iniciación de nuestro informante. Ha hecho su primera salida al monte, ha vuelto a su casa y ha entregado su presa en manos de un acompañante a su madre, quien la ha cocinado y comido con el resto de la casa. ¿Qué pasa aquí, en este momento? ¿Por qué la restricción a comer y compartir su presa?

Los primeros animales a los que accede un joven cazador, no son aún alimento para él. Así que además de no tocarlos, tampoco los podrá comer. Tras su salida al monte, en su hogar, sólo le espera entonces masato, plátano cocinado o yuca. Como mucho, algún pescado pequeño de recompensa. Pero, sea cual sea el animal, ningún joven *iniciante* debe comerlo sin estar listo para ello. Sólo lo comerán sus padres y hermanos, mientras él permanece absolutamente ajeno a cuanto sucede entorno al banquete. ¿Por qué? Dicho de una manera directa, como muestra el testimonio anterior, un joven cazador no debe tocar ni comer lo que mata hasta no haber cumplido los doce animales porque debe aprender a respetarlos; porque hacerlo le convertiría en *afasi*, es decir, en un mal cazador, alguien de quien todos los animales huyen, un *anahuetë*, como ya dijimos en otra parte (ver capítulo 3, “La caza”). Es decir, alguien “que huele mal”, extraño (*nisha miachin*), del que finalmente se rehúye. Esto es lo que sucedería si no completara el círculo de doce animales. Pero no sólo, también si no se sometiera a su icaro y purga una vez completado el número. Gracias a lo cual, finalmente, se convierte en un cazador y, por tanto, en un ser no ajeno al mundo animal. Veremos en el punto siguiente en qué consiste esta sesión de icaro y purga. Pero antes, sin embargo, quisiera dar el que considero que es el motivo más profundo e íntimo de este pueblo, si se quiere, por el que se somete a un joven cazador a la abstinencia alimentaria de aquello mismo que él consigue. En mi opinión, como digo, se debe a un aspecto particular pero que deviene de la misma concepción shawi sobre las relaciones entre seres, es decir, se trata de una identificación entre la acción de comer carne de monte y tener relaciones (sexuales) con una mujer u hombre. Es decir, para un shawi, el animal que busca cazar, perteneciente siempre a un entorno circunscrito por la matrilinealidad que caracteriza a esta sociedad, es como una mujer a la que pretende atraer y enamorar. Ya hemos visto esto más atrás. Para llegar hasta el animal debe seguir unas pautas, procurar su acercamiento, que no se le reconozca como extraño, que se entienda que tiene predisposición a respetar como es debido al animal que se hace entrega. Pero ¿y para tener relaciones sexuales? Para que un hombre se entienda en condiciones de reunirse con una mujer de “manera conforme”, debe igualmente someterse a una serie de exigencias. En primer lugar, la mujer, debe pertenecer a otro grupo familiar. Grupo que le impondrá

⁵⁶⁹ Sobre los caminos de caza se recordará que hablamos en el capítulo 3. Ver nota 167.

al pretendiente una serie de exigencias para la entrega de uno de sus miembros. El hombre debe aportar carne, demostrar sus dotes como trabajador, denotar respeto hacia su esposa (*sa'in*), participar en las mingas familiares, etc, etc. Y sólo cuando haya demostrado que es capaz de todo esto, entonces, la familia aceptará la entrega de su hija y, con ello, podrá comenzar a tener las relaciones que hasta el momento, como sabemos, le eran prohibidas mantener por encontrarse entre mujeres de su entorno. En cualquier caso, cuando un hombre logra reunirse con una mujer se pone al servicio de ésta. Sus huertas serán las huertas de su esposa; sus lugares de caza, los caminos por los que anda, los ríos por los que pesca. Todos pertenecen al entorno del grupo de la mujer. También, se entiende, los animales ante los que deberá presentarse como alguien próximo, siendo consciente de que mostrarse como un extraño supondrá su desastre como hombre y cazador. Pero cuando un joven shawi comienza a cazar, cuando aún no es *quëmapi* - por tanto, no está preparado aún para unirse a una mujer -, tanto los caminos que sigue como los animales a los que puede dar alcance, pertenecen al entorno maternal. Es decir, son sus propios parientes, a los que se entiende entonces, que no pueda comer al menos hasta no estar listo para hacerlo. Es decir, cuando hacerlo no implique ya cometer un acto ilícito e incestuoso

Volviendo entonces atrás: cuando a un joven shawi que se está iniciando en el mundo de la caza se le prohíbe comer al propio animal que ha matado, se le está intentando mostrar, por un lado, la importancia que tiene el respetar a éste, lo vital que es que la madre de los animales vea que el joven entiende sus reglas de entrega de animales. Pero cuando a un joven cazador se le prohíbe comer a su presa se le está advirtiendo también del peligro de acercarse a una mujer sin estar lo suficientemente preparado como para hacerlo. Se le está conteniendo el tocar y el poseer a un miembro que pertenece a su mismo conjunto parental, el de su madre, y cuyo resultado sería fatal para él. Sería su fin como cazador y, por ende, como hombre y esposo, es decir, como *quëmapi*.

Cuando en el capítulo anterior nos referimos al ritual de la alimentación, concluíamos diciendo que para los shawi la acción de comer no era sólo la que determinaba la ingesta de un alimento, sino aquella que hacía posible de manera general la contención de una persona, es decir, su mantenimiento en el ámbito de los seres humanos. En ese mismo apartado hablamos sobre las normas que rigen los banquetes, los lugares que ocupan los invitados, cómo se dispone el reparto de la carne, qué partes son entregadas a quién y qué otras no puede comer cada cual. Vimos que todo este complejo manual de reglas respondía a la atención que toda persona que ingiere un animal, debe poner en su propia suerte; para que no enferme, para evitar, como en el caso de las mujeres por ejemplo, malformaciones en sus hijos, etc. Y, por último, también subrayábamos la idea de que estas normas, en realidad, ayudan a mantener la suerte del cazador que logra la presa respondiendo en sí

mismas, a un particular reconocimiento entre el cazador y el animal que puede entenderse, hablando en términos de parentesco, como el que tiene un hombre con su esposa y el grupo al que ésta pertenece, como afín o *mi'sě*. Pues bien, el hecho de mantener distanciado de su presa a un joven que comienza su andadura hacia la madurez debe entenderse, en este sentido, bajo la misma lógica que define las relaciones humanas entre hombres y mujeres, es decir, aquella que define las condiciones bajo las cuales uno puede situarse frente al otro sin incurrir en las normas de parentesco. Un joven no come ni toca a su presa de la misma forma que no “mantiene relaciones sexuales” con una mujer hasta que no ha salido ya de su entorno maternal. Este es el asunto: que hasta que no esté preparado para una cosa, no lo estará tampoco para la otra. Y a este respecto, por cierto, resulta interesante volver a subrayar que los shawi usan la misma palabra, *ca'nin*, para referir la acción de comer carne de monte y mantener relaciones sexuales. Como si comer un animal fuera, en realidad, *como* tener una relación íntima con él. Y para ambas cosas hay normas, para ambas hay que estar en condiciones de poder hacerlo sin verse relegado al extremo de la *otredad*, es decir, de los seres no humanos o *hua'yan*. De ahí que, igualmente, todo joven shawi o *inapi*, es decir, ya iniciado a la caza, tenga que salir del hogar familiar para desarrollarse plenamente como hombre. Para atraer hacia sí animales que no tiene prohibido comer ni mujeres a las que poder tocar.

En el apartado anterior (“Hacerse mujer, ser *sanapi*”) hablamos de la “viejayada” como el proceso femenino que otorga a la mujer su madurez, que hace factible su disponibilidad a formar una familia y la conforma, en realidad, como un ser humano abierta a las relaciones con el sexo opuesto. La consecución de doce animales y la purga final que cierra el ciclo de esta consecución, es el proceso equivalente para un joven que se convierte en *inapi*, lo que posibilita su acercamiento al mundo animal y al mundo de la mujer libre ya de cometer, al igual que la mujer, lo veíamos, cualquier acto incestuoso en su mismo acercamiento. La sangre en el caso de las mujeres y el semen en el de los hombres, son los principios que desencadenan sus cambios. La mujer modifica y confecciona su cuerpo durante su periodo de aislamiento, fortalece sus dientes, cultiva su barriga y, finalmente, con la invitación de su primer masato entrega, entre otras cosas, su sexo. El hombre, con sus restricciones alimenticias y su purga final, se deshace de su unión maternal, aprende a contenerse - alimenticia y sexualmente -, aprende a moverse en el bosque, fortalece su brazo, el apoyo fundamental de su arma, y lo más importante de todo, quizás, logra su cambio de sangre, la adquisición de un olor propio que le hace aparecer ante el mundo animal como un afín (*mi'sě*) y no como un extraño (*nisha miachin*) ni un *anahuetě*, lo que al fin y al cabo equivaldría a presentarse como un *hua'yan* en un mundo de *piyapi*.

He cumplido matando dos loros. Doce animales muertos. Una vez cuando he muerto ya doce animales, mi papá se ha ido a buscar un médico, me va a icarar. Uno le ha dado a él y uno para mí solo para comer. Un loro para mí solo no más. Mi mamá lo cocinó en una ollita, con su inguire, plátano, lo que sea. Ya. Yo le he anticipado al médico y él ha preparado el tabaco, este, jengibre, ají, nosotros aquí le decimos macusari, ese ají largo. Todito ha icarado así, cantando. Al siguiente día en la mañana...antes, en la tarde, a las cinco de la tarde mi mamá que se vaya a ver al brujo si él ha curado ese loro, en verdad ha curado su plátano, inguiri, yuca, ají, esa olla contiene el loro. Ha traído. “Coma todo”. “¿Cómo voy a comer todo?”. “No, coma, tiene que comer todo, hasta que termine”. He comido, yo no sabía qué me iba a hacer al día siguiente, no me contaba nada mi papá. “Ya sí, papá, mañana voy a salir, ya he comido, yo solo voy a ir a montear, cuando mate algo, yo solo voy a traer”. “No - me ha dicho - mañana no vas a ir, de aquí a una semana irás”⁵⁷⁰.

Este fragmento de conversión que completaremos un poco más abajo, es el comienzo del final de la historia de conversión de nuestro informante en *inapi* e *inandon*, es decir, es el primer paso de su conversión en un adulto⁵⁷¹ y según parece, según el mismo subraya más abajo, en un cazador reconocido por toda su comunidad. Después de haber completado sus doce animales, por fin, puede disfrutar comiendo uno de ellos. Aunque para ello, previamente, éste tenga que pasar por manos de un *pënoton*. ¿Por qué? El *pënoton* aparece en el proceso de iniciación del cazador justo en el momento en el que éste ha completado sus doce animales. Es cierto, sin embargo, que en muchas ocasiones los padres les comunican el deseo de sus hijos por salir al monte cuando comienza a resaltar, para que los *pënoton* vayan preparando lo necesario para ese día en el que el joven haya completado el círculo de su iniciación. Pero no es hasta este momento que su labor se vuelve esencial. En primer lugar, para preparar el animal número doce que ha sido cocinado previamente por la madre del joven. Y en segundo lugar, para purgar el cuerpo de éste antes de que vuelva a salir a montear ya solo y sin la ayuda de nadie que agarre y entregue por él al animal. Fijémonos, por cierto, cuán grande es el ímpetu del joven por llevar a cabo esta salida en solitario. Ímpetu, que es, en cualquier caso, perfectamente controlado por su padre, quien advierte al joven de que deberá esperar aún al menos una semana para volver a salir al monte.

⁵⁷⁰ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

⁵⁷¹ Utilizo aquí la palabra “adulto” para remarcar que se trata de un joven que ya ha pasado por el ritual de iniciación, es decir, ya puede salir a cazar solo y comer sus presas, aunque aún vive en el seno familiar. Es decir, no tiene mujer. Será cuando esto suceda cuando este *inapi*, joven adulto por tanto, pase a ser un *quëmapí*.

¿Cómo se da la entrega final de un futuro cazador? Cuando el número de animales muertos se va acercando a la que se considera que es la cantidad *adecuada* para convertirse en un verdadero cazador, el joven, tiene el cometido de llegar a casa con dos presas, una para él y otra, como en las anteriores salidas, para el resto de su familia. Ambas piezas son también recogidas y entregadas a la madre del cazador por un acompañante. Pero será la última vez que esto suceda así. Y también la última que el cazador y su familia coman separados. Uno de los dos animales es entregado ya cocinado al *pënoton*, quien lo recibe e *icara* antes de devolverlo para que el joven lo coma. Deberá comérselo entero y, como decimos, a solas, sin compartirlo con nadie. Y mientras tanto, su familia, separado de él, comerá la suya propia, que ha sido cocinada sin ninguna particularidad con respecto a las otras veces. Este detalle de las dos presas, por cierto, es el que nos conduce a decir que el círculo de los doce animales de un joven cazador se cierra con un “diez más dos”, es decir, con dos animales que son uno para el cazador y otro, como en las ocasiones anteriores, para el resto de los miembros del hogar. De hecho, no en vano, el número doce en shawi, *shonca cato*, está formado por la combinación diez, *shonca*, más dos, *cato*⁵⁷².

¿Qué hace el *pënoton* con la comida que ingiere el joven cazador?, ¿en qué consiste su papel aquí? Como ya he señalado en más de una ocasión, en los capítulos 8 y 9 nos detendremos a analizar con detalle tanto a la figura del *pënoton* como a sus denominados icaros. Pero aquí quiero adelantar ya que la labor de este mediador de las madres y seres del monte es, simplemente, preparar el alimento para que el joven pueda comerlo sin que su acción sea entendida por las mismas como un acto, podemos decir, de predación. En otras palabras, se trata de que el joven no sea visto como un ser extraño, como una amenaza. Sino como un afín. Pensemos que el joven cazador se encuentra aún en medio de su proceso de iniciación, por tanto, todavía no es un ser libre de restricciones ni puede tocar ni comer a unas presas que, repetimos una vez más, forman parte de su misma línea parental. De ahí la necesidad de que sea visto como un afín y no, en cualquier caso, ni como *nisha* (extraño) ni como *quemöbirosa* (pariente consanguíneo) (ver capítulo 2, “Parentesco”). Por eso, el *pënoton*, con su *icaro*, lo que hace es convertir en posible lo prohibido, es decir, el *pënoton*, modula y reconvierte un acto prohibido en algo permitido, haciendo además que él mismo (el acto), sea la fuente que da lugar a la consecución de la condición de cazador del joven. Como si su labor fuera entonces, permitir que se repitan, de alguna manera, esos gestos únicos de los principios de los tiempos, gestos prohibidos hoy pero sin los cuales no existiría la sociedad shawi tal y como la conocemos. Pienso, por ejemplo, en esa primera relación incestuosa de los dos hermanos que se unieron después del diluvio y que dio lugar a la creación del pueblo shawi. El joven va a comer a su primera presa, y si

⁵⁷² La shawi, como otras tantas lenguas, termina la numeración en el diez, es decir, en la decena. Entre estas otras lenguas, por cierto, está el quechua, de donde proviene la denominación numérica utilizada por los shawi.

las madres del monte no son advertidas de esto, si el animal no es tratado, su acto será visto como una agresión; en verdad, como algo prohibido e incestuoso. Por eso, antes de que los ingiera, su acción - *ca'nin*, recordemos - debe ser controlada. El *pënoton* *icarará* la comida del cazador recurriendo a los seres del monte, presentándoles la intención de un nuevo ser a entrar en su espacio. De modo que sólo cuando la carne de monte conseguida por el joven ha sido *icarada*, pasa a ser para él alimento, y no, *transgresión*.

El joven entonces, finalmente, come a su presa. Sin embargo, su camino hacia la consecución de la condición de cazador no ha finalizado aquí. Su deseo por salir de nuevo a cazar es inmenso, como mostraba el final del testimonio anterior. Sin embargo, este deseo es cortado por el padre del joven, quien le advierte de que aún deberá esperar antes de salir de nuevo a montar. ¿Por qué? Retomemos la conversación con nuestro *iniciante* a cazador.

Total, así me ha conversado mi papá y al siguiente día, seis de la mañana vino el médico trayendo una mocahuita, contiene ya tabaco, ají, gengibre, todo. Vino. “¿Donde está el cazador?”, viene directo a preguntar a mi papá. “Aquí está”, dice. ¿Quién me va hacer este de aquí? Me ha llevado al patio, me ha explicado, “sobrino, yo te voy a curar, te voy a icarar para que seas cazador alguna vez, cuando tienes tu mujer, cuando tienes tus hijos, para que puedas cazar animal y puedan alimentarse ellos”. Primero de la mano izquierda, me ha puesto un poco de, este, gengibre, tabaco primero, me metí por mi nariz y ya. De ahí, me ha hecho mascar bien compacto, he mascado el ají, pero no lo he escupido, ahí lo he mantenido no más. Me ha hecho llorar. Del otro lado, por mi nariz. Dolor lo que es. De ahí, a ver, alza tu brazo, el derecho, por aquí, por aquí, gengibre... con ají también, derechito te notas esto de aquí... De ahí, unos quince minutos ahí, me ha dicho que ya no puedo, entonces me ha llevado a la quebrada. “Vamos allá”. Me ha llevado. “¿Cómo tienes?” Pucha, ya voy a morir del dolor, le he dicho. “Ya. Trae tu mano”. Ahí me ha echado tabaco con gengibre mezclado. “Eso vas a chupar, vas a tomar”. Ya, ¿cómo? “Por mi nariz”. Ya. Y ahí todito me ha soplado con tabaco y me ha dejado. Yo estoy solo ahí. “Cuando te pasa, bañas y vienes”. Me ha dejado riendo, viene el viejo. He quedado quince minutos más. Poco a poco iba calmando. Pucha cuando ha calmado me sentía así mi boca hinchada, mi nariz así bola sentía, me he bañado y el vuelto. De ahí me ha sugerido mañana no vas a ir al monte, una semana vas a dietar. Recién vas al monte, pero, ahí mismo mamá, mi papá finado le ha hecho explicar el médico. “Ya, van a ver, su hijo, este de aquí, varón, tres de la mañana va a levantar. Cuando levanta, ustedes van escuchar, “mamá voy al monte”, ustedes se tienen que levantar, de madrugada, como viejos, van a bañar, hagan cuñisca, le dan de tomar, cocinen algo para que vaya comiendo, porque este joven va a levantar de hambre y de sed, y va a pensar en cazar animal para que coman”. En verdad así es cierto. Así ha sido. Y así he

*cumplido, mi mamá ha levantado, mi papá, todo, mi mamá hacía cuñisca, tomaba, mi papá me daba bala, diez balas, mi papá ya tenía lista mi escopeta para llevar yo, mi machetito afilado por mi papá y atado con pretina, shicra. Cinco de la mañana estaba en el monte. Caminando 20 minutos, estoy hallando animal. Ahí he muerto un añuje. En Chacatán. De ahí más allá, pucacunga, dos pucacunga, más allá, perdiz, más allá pinche. Y el brujo me ha sugerido, cuando mates tres o cuatro, tienes que volver ya. Si te vas más allá, se te puede presentar cualquier fiera, me ha dicho. Con tres, cuatro, cinco, cuando mates animal, vuelve. Y he cumplido. He vuelto. Al siguiente día otra vez al monte. Así sucesivamente he matado. Seguidos. He cumplido una semana monteando ya. He muerto pinche, mono nocturno, choros, todos hasta en la actualidad yo siempre cazo animal. Andando en el monte, yo encuentro. Hallando, difícil yo escapo. En ese tiempo, yo nunca me han escapado. Todo el mundo en Chacatán me ha creído que el único soy cazador. Me decían que tal joven es cazador y los demás jóvenes no cazan animales.*⁵⁷³

Nada le hacía suponer a nuestro informante, según él mismo reconoce, que tendría que pasar por esto justo al día siguiente de haber cerrado el círculo de los doce animales. Su intención y su deseo por salir a cazar de nuevo habiendo comido ya a su presa, se vio truncado por esta dura sesión de curación que nos cuenta mientras articula con su propio cuerpo las sensaciones y los dolores que sufrió cuando era obligado a inhalar por su nariz esa mezcla de ají, tabaco y jengibre preparado por el *pñoton*. ¿Qué se consigue con ello? Dicho en pocas palabras: *cambiar su olor*, es decir definir definitivamente su posición de afín. La purga corporal del joven realizada justo el día posterior a su primera ingesta de carne de monte muerta por él mismo, le obliga, básicamente, a la expulsión de flemas. Una expulsión que es entendida en términos de purificación pero, sobre todo, en mi opinión, de “cambio de sangre”. Es decir, la purga busca regenerar al joven renovando su sangre, asignándole un determinado *olor*, aquel que le proporciona esencialmente la fortaleza y la actitud que ha seguido durante el camino de sus doce animales y también en esta purga final. La flema se entiende como el elemento que “define” al joven. Unido aún a su entorno materno, su flema es aún, podemos decirlo así, la sangre de su madre. Expulsarla y renovar el cuerpo significa, de alguna manera, desligarse de ésta, y hacerlo, como vimos más atrás, adquirir un determinado olor. Y ¿cual es el olor del hombre? Pues si el olor de la mujer dijimos que era el olor de la seducción, el del hombre será el olor de la reproducción, como también adelantamos. Es el olor vinculado al semen, el elemento que propicia, en verdad, su conversión hacia la madurez.

Los trabajos recientes sobre olores en el ámbito de la psicología y la neurociencia, como los de Susanna Mitro, Amy R. Gordon, Mats J. Olsson o Johan N. Lundström entre otros, muestran la

⁵⁷³ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

especificidad de cada persona en este sentido. Su especificidad según edades, estados físicos e incluso psicológicos⁵⁷⁴. Yo no podría decir cuál es la gama de olores shawi. Pero sí cual es su olor para mí. Y sí podría decir que el olor es una particularidad innegable en cuanto a su identificación de seres y personas, o mejor dicho, del estado o condición de cada persona. Un feto huele fuerte, yo soy olorosa, un animal podrido huele mal, la muerte huele a sangre, los mestizos huelen a orina, la sangre huele a mujer, una mujer huele y un mal cazador huele mal, de ahí, su condición de *anahuetè*'. El olor es algo que acompaña al shawi desde su nacimiento. Y la manera, o al menos una de las maneras de impregnarse de él, de un olor determinado, es trazándolo en su propio rostro a través de la pintura. El rostro de un shawi pintado es el signo más evidente de su particularidad como persona. Y esto es lo mismo que decir de su particular olor. Un olor y unos trazos que van apareciendo y marcando todo su desarrollo de vida, como bien hemos visto. Primero es la sangre, en el nacimiento; luego, siempre con este mismo elemento porque sigue al amparo de la madre, en la ceremonia del *apori*. Adquirido el grado de madurez, la mujer pinta su rostro con huito. Y con él así, es como se dispone a servir su primer masato, a presentarse como mujer en condiciones de unirse a un hombre que le aporte, como el huito, lo que ella misma no posee. ¿Y el hombre? El hombre, a diferencia de la mujer no ve pintado su rostro en ningún momento de su ritual de iniciación al mundo animal. Ni tan siquiera como culmen de éste. Lo que sufre una verdadera transformación en su discurrir es su propio cuerpo, éste es el que se ve renovado, purificado a través de esas mezclas preparadas por el *pënoton* y obligadas a mascar e inhalar, y que provocan la expulsión de flemas del cazador, su cambio de sangre. No obstante, cuando el hombre sí traza su rostro, es una vez que está preparado ya tanto para cazar solo, como para reunirse con una mujer. Se pinta su rostro como el pájaro pía- pía cuando quiere coger pijuayo porque el pájaro pía pía le gusta su hoja del pijuayo; se pinta como el fruto del aguaje cuando quiere agarrar aguaje para parecerse al fruto; cuando quiere avanzar rápido en su trabajo se pinta como grillo y como el viento cuando va a cortar árboles, para que estos se tumben fáciles. Y en todas estas, y muchas más ocasiones, lo hace, como decimos, con achiote, ese supletorio de la sangre femenina que igual que el huito, entonces, debe entenderse que comporta las deficiencias de un hombre; un hombre, que necesita de una mujer; una mujer que le aporte animales, alimento, estatus, que le haga ser hombre, padre, esposo, compadre y, por supuesto, cazador⁵⁷⁵.

⁵⁷⁴ Puede consultarse el trabajo conjunto de estos autores "The Smell of Age: Perception and Discrimination of Body Odors of Different Ages", en *PLoS ONE*, Mayo 2012, vol.7. (Disponible en www.plosone.org). Trabajos en antropología sobre el olor, la contaminación o la pureza, son los de Douglas (1973, 1988, 1991), Hérítier-Augé (1987), Holley (1975), Dupier (1987), Roubin (1980,1989). Muchas de estas referencias pueden encontrarse en el interesante trabajo de Cristina Larrea (1997).

⁵⁷⁵ En el mito 13, "Mito de la novia" aparece reflejado claramente este importante valor de la mujer con respecto al hombre.

Quiere decir esto, en definitiva y como ya adelanté, que de alguna manera nuestro *inapi* no adquiere su condición de *quëmapi* hasta el momento en el que no se reúne con una mujer. Es decir, hasta que no abandona su hogar maternal y se une a un nuevo grupo al que aportará sus dotes. Podría decirse también, hasta que no atraiga animales fuera de su entorno parental y comience a tener relaciones con una mujer. Ambas cosas van de la mano y se efectúan a la vez. Y en este punto, por cierto, es cuando el hombre comienza a soñar. Esta vez, preparado ya para enfrentarse a sus sueños de tal manera que le hagan crecer en su relación con el mundo animal. A través de los sueños, el hombre afianza su condición de *mi'së*, de afín, y logra atraer hacía sí la atención de esos seres finados que le acompañarán en su suerte en el que será su hogar, los *ca'tanan'trusa* de los que hablamos más atrás.

Para terminar, y antes de pasar a decir algo muy breve sobre aquello que supone tanto para el hombre como para la mujer el matrimonio, su reunión, cabría subrayar que herraríamos si pensáramos que el estado de afinidad que el cazador logra a través de su ritual de iniciación, se mantiene para siempre. Nada más lejos de la realidad. Todo cazador shawi sabe que debe mantenerse vigilante con respecto a su posición frente al mundo animal. Así como debe hacerlo con respecto a su esposa y su grupo familiar. Descuidar su condición de afín puede acarrearle su pérdida de condición como hombre y cazador, y convertirse, por ende, en un *anahuetë'*. Para salir de ahí, habrá que volver de nuevo en busca de un *pënoton*, quien con sus icaros y sus remedios, devuelva su condición al cazador. La labor de *pënoton* aquí, entonces, se repite. Es volver a realizarle las mismas curas y los mismos icaros que le dedicó en esa purga final del ritual de iniciación a partir de los cuales el cazador quedaba presentado al mundo de las madres del monte y su olor, como decíamos, le hacía no ser un extraño. Lo siguiente es un ejemplo de icaro a cazador recogido en la obra de la hermana Maria Dolores García. Lo reproducimos en shawi y añadimos una traducción propia que no se corresponde del todo con la que transcribe la misionera. Sirva de ejemplo simplemente.

Icaro 6. Icaro al cazador

*Inta pëniutëri'i anahuatë' nipatëra inantërësu' yucarunu'sa' panutuachinpura
mapari yuca pinshinën u'umatun pënitumarin.*

Tëquënën qiru hua'yan tëquënën quiru hua'yan chanta'

iraca piyapi nicunapun maparin niaparia'huain.

*Tanan pa'tupirinhue' cu manta quënancunihue' yahuë'ëcunin shuna sanantunin
tunca sanantunin unpancha' yahuë'ëcunahuëta'a.*

*Tapun tucunapun tucunpachina'inta mapari pënumatë' yuca pinshinënquë pënumatë'
maparinu'sa' ma'sutërinënpuasus' yuca itërësu' yuca mayuru'sa' yuca yuru'ru'sa'*

nutëmarinpusu' yuca i'sa yuca chinsharu'sa' yuca yu'huinu'sa'.
Panutëmarinpu' ya'yurainpu' tapun yuca shi'nianpinënuquë u'cariunatun narapimapun
inta mapari penuitumatë' nucanën u'cariunapun.
U'cariunapun mutunanpi pashimapun pënumapun huachi inapiquëran huachi
mapari pënumapun inta mapari yucata'a yucaru'sa' ya'cari'inpu' ta'tun penuniapun.
Yuca pinshinënuquë ni'imapun narapimapun cu nuca ca'cunapunhuë pënumapun
maparinën shi'nianpinënuquë anapatë' nisapasu' inquimaque maparin pa'pirinhuë'.
Mava quëhuënsapaquë intë mashu huënsapaquë yu quëhuënsapaquë quiraman
nuncarusapaquë naman nuncarusapaquë ya'cuncunpun manuyacha' mapari.
Quëma pënitëranpaya mapari canpusu' a'nanayapuchin yucaru'sa' ya'yuramapachinpu'
tapun tucunpachna' ama mapari napuquëhuë'.
Canpucha mapari pënitëreni unpuanaya pënuitaquënta' tëquënën tashiruhua'yan
tëquënën tashiruhua'ya'hua tëquënën quiru hua'yan tëquënën quiru hua'ya'hua.
Pënitërinpu' pënitahuasëra canpunta' pënitahuasëra tapun tucunapun huachi
pënitumapun yucaru'sa' yucarunu'sa' ya'yuramapun yuca itërin.
Yuca quiranian yuca yu yuca pahuararu'sa' paa'nutëmarinpu' manuyacha pënitëranpaya
canpucha'pini pënitërecha'pini unpuanayanta' pënitahuasëra'.
Tëquënën quiru hua'yan tëquënën quiru hua'ya'hua tënë⁵⁷⁶.

Cuando baleamos animales y se nos alejan, icaramos afasi, icaramos tomando tabaco.
 Legítimo alma mueve, legítimo almilla mueve, legítimo alma mueve, antes
 cuando era gente, icaraba así a su hijo.
 Andaba por el monte y no hallaba nada, tan solo una mosca como tábano que le hacía
 dormir.
 Diciendo así ha icarado a su hijo con tabaco el secreto del añuje, de los motelos, de los
 venados, del paujil, de la pucacunga de la pirisha.
 Para que se acerque lo que se aleja ha dicho secreto de sachanango, a shingacheando con
 ají a su hijo y le ha hecho dietar.
 Le va a shingachear ayahumo (idem pate que se echa en el cuerpo) echándole le va a icarar
 ya después el secreto para que se acerquen las aves.
 El secreto está en el tabaco que va a tomar (tragar), va a dietar, ají no va a comer para botar
 lo que es afasi.
 Maya (planta que ayuda a mitayar) donde está echando, *intë mashu* (el alma de la planta
 que ayuda a mitayar) donde está sentado venado donde está echando, sajino donde hace
 bulla, huanganas donde hacen bullas, va a hacer bueno en el hijo.

⁵⁷⁶ En García 1994(III): 228-230.

Dice, cuanto tú icaras de un rato los secretos se nos van a acercar,
Acaso nosotros hijo icaramos fácil icaramos legítimo alma obscuridad, legítimo almilla
obscuridad, legítimo alma mueve, legítimo almilla mueve
Lo que icaró lo icaramos nosotros también, lo que se está icarando dijo, diciendo ya va a
icarar los secretos, las secretas, secreto va a cercarse, le dice.
Secreto sajino, secreto venado, secretos sachavacas, ya, nos hace ver que bueno icaras acaso
nosotros icaremos también fácilmente.
Legítimo alma mueve, legítimo almilla mueve, se dice.

De inapi a quemabi. La unión con una mujer

Mito 13. Mito de la novia

Cuentan los shawi, que los viejos antiguos denominaban al choro guaba, porque su rabo es igualito a la guaba; a la pinsha le llamaban caña de azúcar, porque su pico es igualito que la caña de azúcar que chupamos. La perdiz la llamaban chonta, porque su carne es igual que la chonta de color blanco, también su pecho lo mismo, de ese mismo color. Al motelo también le llamaban piedra, porque su casco es duro como la piedra. Entonces, un hombre tenía una novia a la que iba a buscar cada noche. Un día, se fue a su cama y ahí, conversando, la mujer le ha preguntado si era cazador. “Sí, yo soy cazador, le ha dicho él”. Al decir así, la mujer le ha pedido que a la mañana siguiente le llevara una guaba, una caña de azúcar y una chonta. A lo que el hombre le ha contestado que sí, se lo llevaría la noche siguiente. Como la mujer ha creído al hombre, se han quedado juntos esa noche. En la madrugada, el hombre ha vuelto a su casa muy contento, y al día siguiente se ha ido a buscar a la huerta la caña de azúcar, la guaba y la chonta. Lo ha escondido todo y al llegar la noche ha ido a buscarlo para llevárselo a su novia, tal y como le había prometido. cuando ha llegado donde la mujer, ésta no ha querido atenderle, diciéndole que no había entendido nada de lo que le había dicho. La mujer, entonces, le ha contado al hombre que al choro le decían guaba porque su rabo era así como el del choro, a la pinsha le decían caña de azúcar porque cuando le cocinaban su pico le chupaban como la caña, a la perdiz le decían chonta porque su carne era blanca como la chonta. El hombre ha regresado de nuevo a su casa. Y al día siguiente ha salido de nuevo a buscar cuanto la novia le ha pedido. De verdad al día siguiente le ha entregado lo que la he pedido y la mujer le ha recibido por eso contenta. Desde entonces, tomó el hombre como mujer a su novia, vivían juntos, y la mujer lo quería más que nada porque le daba de comer cazando esos animales del monte. Finalmente, dicen los shawi, llegó el tiempo en los dos se

enfermaron y murieron. Sus almas se transformaron en estrellas y hoy son las que llaman el novio y la novia⁵⁷⁷.

Con esta historia de la novia⁵⁷⁸, como la llaman los shawi, se pone de manifiesto una vez más la especial relación de la mujer con el mundo animal. Su particular vinculación, conocimiento y familiaridad con el mismo. Es interesante y lo hemos dicho ya en demasiadas ocasiones, pero merece la pena resaltar cada vez cómo es la mujer la que introduce en el mundo animal al hombre. El mito de la novia, nos sitúa en un momento en el que hombre y mujer, en realidad, se encuentran a expensas de formalizar su unión. Como sabemos, el hombre, se trasladará a la vivienda de la mujer en el caso de que sus padres aprueben su matrimonio, pero eso no le exime, antes y después de ser incluso aceptado, de someterse a los requerimientos de la que será su esposa. Y no sólo a los de ella, como sabemos, sino también a los de sus padres y parientes más directos. Es decir, lo hemos dicho también en varias ocasiones, el hombre que desee convertirse en marido debe mostrar sus dotes, en primer lugar, como cazador, presentándole a la familia de la mujer grandes piezas que sirvan de ejemplo de su buen hacer como *mitayero*⁵⁷⁹. Pero, al mismo tiempo, también deberá saber responder a requerimientos varios relacionados con el trabajo en la huerta, mingas familiares, pescas, tejido de cestos, etc, etc. En esta historia la mujer accede a dormir con el hombre convencida de que éste responderá a sus requerimientos. Y ello quiere decir que ya se ha producido un primer acercamiento entre ambos y que la familia ha consentido este primer contacto. Se podría llamar a esto, entonces, enamoramiento (*nohuantërin*). Veamos.

Cuando un joven se fija en una mujer shawi, poco a poco, va buscando la manera de acercarse a ella a través de su círculo más estrecho. Sabemos que, entre los shawi, las uniones entre parientes cercanos está prohibido, es decir, no puede haber uniones entre hermanos, por supuesto, ni entre primos hasta un segundo grado, lo que obliga a los jóvenes, en la mayoría de las ocasiones, a salir de sus propias comunidades (ver capítulo 2, “Parentesco”). Esto dificulta hasta cierto punto el contacto con las familias de posibles pretendientes. Aunque un shawi, siempre encuentra un familiar cercano

⁵⁷⁷ Este mito es una versión arreglada de diferentes versiones recogidas por mí. También he tenido en cuenta para su arreglo una versión recogida por María Dolores García, 1999 (VII):111.

⁵⁷⁸ Por lo normal, cuando los shawi hablan sobre novios o enamorados, suelen usar la palabra en castellano, o también *nosororinso*’, la cual traducimos más atrás como amor pero también como “soñar a alguien” (nota 561). Sin embargo, para definir lo que es un novio o una novia, usan dos expresiones bien interesantes que aparecen recogidas también en el diccionario del ILV que venimos usando en todo este texto. Novia: 1. *sanapi nani macacaso marë nontërinso*’. 2. *nasha so’yarinso*’. Novio: 1. *quëmapi nani sa’arcasto marë nontërinso*’. 2. *nasha sa’arinso*’. La primera definición vendría a decir para el caso de la mujer, algo así como “mujer *atrapada* (lograda, agarrada, cogida, apresada) para unirse”; para el caso del hombre “hombre que tiene mujer (atrapada, etc.) para unirse. En el segundo caso sería algo así como “mujer comprometida con un hombre”, y “hombre comprometido con mujer”.

⁵⁷⁹ Como sabemos, *mitayar*, para los shawi, es salir a buscar animales. Un buen *mitayero* es aquel que consigue muchos animales, es decir, un *inandon* o buen cazador. La palabra *mitayo*, como bien se sabe, designaba a aquellos indígenas que trabajan en la América Colonial por mita, en quechua *mit’a*, turno de trabajo..

que le sirva para esto allá donde vaya, dada la limitación de las relaciones que son posibles. Muchas veces me vi siendo protagonista de las conversaciones que acercan a los jóvenes a sus pretendientes. En muchas ocasiones los jóvenes apenas se conocen, en otras, cada vez con más frecuencia ellos mismos son quienes motivan estos encuentros entre sus familias, dándose eso que parece que para muchos es exclusivo de occidente, una unión por enamoramiento y no un enlace forzado y sin posibilidad de elección por parte de uno de los miembros. En este caso, como en casi todos por lo general, de la mujer. De cualquier forma, el joven, busca a esas personas cercanas a él y también a la familia de la joven para que le sirvan como enlace y puerta de entrada a la familia. Alguien con quien entrar en el círculo cotidiano de las ceremonias de invitación de masato en las que aparecerá la joven mujer en su condición misma, haciendo su propio ofrecimiento de masato al joven. Esta persona, algún hermano mayor o tío carnal, normalmente, es el primero que conoce las intenciones del joven. Y es él, por lo general, quien comunica a los padres de la chica las intenciones de su pariente. Los padres de la muchacha están siempre en alerta con respecto a estos movimientos. Pues saben que una vez que su hija ha pasado por el ritual de la “viajayada” se vuelve una mujer disponible para los hombres. Las visitas del joven se harán cada vez más frecuentes. Siempre, claro está, en virtud de la actitud de los padres y de la misma a joven. Es decir, en virtud de la disposición que muestre hacia él, escenificada y hecha patente en su invitación de masato. De su manera de invitarlo, de entregarle la mocahua, de recibírsela y mantener la invitación dependerá su grado de afección o no hacia el joven. Ninguna mujer shawi aparentará ser una mujer fácil. Todo lo contrario. Aún a sabiendas de que, en realidad, la última palabra con respecto a la conveniencia de reunirse la tendrán sus padres.

En el momento en el que las intenciones del joven se hagan más que evidentes, el padre de la chica le advertirá de que debe mostrar, entre otros, sus dotes como cazador si quiere retener a su hija. Aunque también le dirá que la decisión final sobre su futuro, no depende de él, sino de su esposa, es decir, de la madre de la joven que se pretende. También dirá, por supuesto, que también depende de su propia hija, quien deberá aceptar finalmente la conveniencia o no de unirse al joven. Pero esto último, es más una idealización de lo que debiera suceder que una realidad. Porque, en el fondo, el hombre de la casa es quien tiene la última palabra sobre lo que es bueno o no para su hija. Y a menos que la postura de su esposa sea radicalmente opuesta a la suya, cosa que casi nunca ocurre, será lo que el hombre decida. Así que, en el fondo, el joven sabe que de quien tiene que ganarse la confianza es del hombre de la casa, quien, por cierto, llegó a ella de la misma forma que ahora lo hace él. Ambos tienen y tendrán el mismo papel con respecto a un hogar que es el hogar de sus mujeres. Por

eso, el suegro, presionará al joven advirtiéndole que si desea en verdad a su hija tendrá que trabajar tanto como él, pues no podrá quedarse siempre al amparo de su esposa y del suyo mismo.

Con toda clase de advertencia hacia su futuro, entonces, finalmente se conviene que la unión será positiva para la familia, pues la palabra del joven denota que posee dotes para ser un buen esposo y hacerse cargo de su hija e hijos futuros. Y es entonces cuando se realiza una pequeña pero muy simbólica ceremonia denominada *sa'arinso'* en la que se formaliza la reunión de los jóvenes. Esta ceremonia comporta en sí misma tres momentos: la petición o *nitërinso'*, la entrega en matrimonio, *acoantërinso'* y, por último, el matrimonio mismo, que consiste básicamente en la unión de las manos de los dos jóvenes, acto que se conoce con el nombre de *asëquëtërin* o *asëquëëtërinso'*. Tras esto y el icaro del *pënoton*, los jóvenes podrán ya dormir juntos bajo un mismo mosquitero. Lo que no significa empero que se consuma el matrimonio, tal como muestra el mito de la novia (mito 13). Para ello, el hombre aún debe cumplir las exigencias de la mujer. Aún debe responder a sus pedidos y, entre otras cosas, atraer hacia sí al mundo animal. Demostrada esta atracción, la mujer se entregará. Y el hombre habrá logrado así, dar salida al deseo que inició su camino hacia la madurez, su deseo de mujer, su deseo de animal.

La mayoría de los shawi reconocen que se unieron a sus mujeres “así no más”, casi sin conocerse. Y sólo unos pocos hablan de una relación previa a su unión. Cuando cuentan que son uno de éstos, de hecho, lo hacen entre risas, reconociendo una cierta “vergüenza” derivada quizás, de saberse transgresor. También es cierto que son los hombres los que presumen de haber enamorado a sus esposas por sus dotes y también por sus regalos. Las mujeres, en su mayoría, asumen que no querían a sus esposos cuando tuvieron que dormir con ellos por primera vez, pero que así es la costumbre y que con el tiempo se sienten a gusto con ellos porque les respetan, son buenos esposos y le traen alimentos a la casa. Se acostumbran a ellos, dicen⁵⁸⁰. En el caso contrario, ya se sabe, son sus esposos pero simplemente, no valen, *napoonin*, dicen entre risas, es inútil, no sirve. A este respecto, es interesante detenerse un segundo en la cuestión de los regalos. En la mayoría de las ocasiones que pregunté si su esposo o esposa le había hecho algún regalo para enamorarle no recibí respuesta positiva alguna. Sin embargo, casi todos reconocían que los antiguos sí lo hacían, que sus padres, por ejemplo, regalaron a sus madres pequeños detalles como peines pañuelos o telas que las mujeres pintaban y les devolvían si estaban interesadas en ellos, o semillas y plumas, con las que las jóvenes le confeccionaban adornos. Las mujeres, además de la vuelta de estos regalos transformados por ellas mismas - este es un punto que me parece interesante - regalaban a los hombres semillas *olorosas* que éstos colgaban en sus cuellos o guardaban en sus bolsillos, dejando tras de sí un halo de

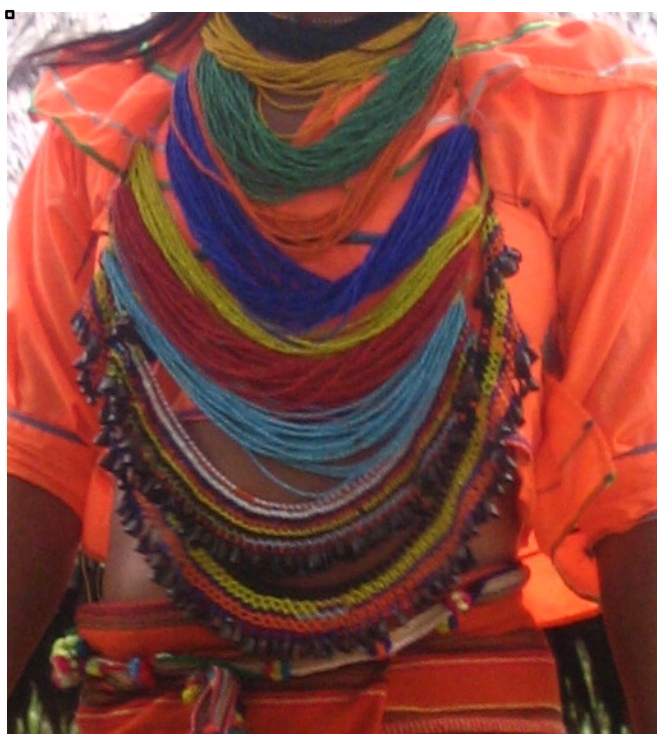
⁵⁸⁰ Acostumbrarse a una persona: *noquirin*.

olor que les delataba como hombres enamorados. Aunque hoy, las nuevas parejas de jóvenes shawi formadas como tal habiendo estado o no enamorados - cuando digo enamorados entiendo que han tenido encuentros secretos sin el consentimiento ni el conocimiento de los padres y fuera, por tanto, del protocolo del que sería un matrimonio shawi *conforme* lo llevaban a cabo los antiguos - reconocen que no han recibido regalos de sus esposas expresamente en su fase previa al matrimonio, no son pocos, principalmente los hombres, los que lucen determinados adornos que le llevan a ser señalados en fase de reunirse con una mujer. Se sabe que son las mujeres quienes realizan estos detalles, así que si se ve al joven merodear cerca de alguna vivienda donde hay una señorita, ya se le puede señalar como un hombre que pretende reunirse. Es fácil además, averiguar este estado *in love* (*ninororinso'*) del joven cuando, éste, está obligado a salir de su entorno familiar y a desplazarse a otra comunidad o un grupo que no es el suyo. Si un joven merodea fuera de su hogar es porque busca mujer. Y si además, porta adornos, entonces no hay duda de cuales son sus intereses y motivos⁵⁸¹.

Pero lo que quería señalar trayendo a colación este asunto de los regalos, en cualquier caso, era el detalle, nuevamente, del olor. La mujer regala “olor” al hombre. Como no podía ser de otra forma, por cierto. Porque ella es, en verdad, la portadora del olor. O mejor dicho, ella es la transmisora del olor, al ser la portadora principal de ese otro elemento que conforma a todo ser humano, la sangre. Ella es también, el ser más vinculado con la naturaleza, de ahí de donde provienen esas semillas con las que elabora sus adornos, los que regala al hombre y los que confecciona para sí misma. Y de una naturaleza, como bien sabemos, a la que pertenece el elemento principal que hace hombre a un hombre, los animales que como en el mito de la novia, ella misma le presenta.

⁵⁸¹ Los adornos de los jóvenes, en estos casos, pulseras o colgantes, están realizados con semillas y chaquiras de plástico adquiridas en la ciudad, muy apreciadas entre las mujeres shawi. Ver figura 46.

Figura 46. Detalle de adornos de mujer shawi



De la ceremonia en la se que celebra por fin que el joven pase a vivir con la chica porque así lo han consentido los padres, quisiera rescatar tan sólo un par de elementos que me parecen de cierto interés. En primer lugar, cabe decir, que la formalización de la petición de mano se realiza al estilo de una toma de masato alegre y más excesiva quizás que las habituales, a la que se le añade algo de aguardiente y de carne que ha debido ser aportada por el joven. En esta ceremonia suelen estar presentes algunos de los parientes de la chica que frecuencia con asiduidad la vivienda, compadres, comadres, tal vez algún pariente lejano que esté de paso, los más ancianos del grupo, los padres del joven o aquel hermano o tío carnal que le sirvió de entrada al hogar de la joven, y por último, un *pënoton*, que en un momento dado icará a la pareja para que su unión sea duradera y fructífera. Como símbolo de esta durabilidad, el *pënoton*, ofrece a los jóvenes dos piedras pintadas de achiote. Una de ellas se la da al hombre, de ahí que sea denominada *quëmapina'pi* (*quëmapi*, hombre; *na'pi*, piedra), y la otra a la mujer, denominada *sanapina'pi*. Terminada la ceremonia, las piedras son colocadas en el terrado de la casa, con la intención de que no sean vistas por los demás muchachos y muchachas jóvenes de la casa sobre quienes despertarían un gran deseo de unirse entre ellos sin estar listos aún para hacerlo *como se debiera*. Con esta misma intención de evitar uniones indebidas, por cierto, se procura que los más jóvenes no escuchen el icaro del *penöton* a la pareja, icaro que les insta, a uno y a otro, a comportarse según su condición de hombre y mujer y en beneficio del otro.

Pero antes del icaro del *pënoton*, están los consejos lanzados por los padres de la chica al joven pretendiente. Consejos del tipo “no debes mezquinar cuanto caces, debes ayudar a tu suegro en los arreglos de la casa, en la huerta, debes acudir a las llamadas de minga de tus familiares, debes respetar a tu esposa, no pegarle ni engañarle, cuidar de tus hijos y atenderlos con comida cuando los tengas, etc”. En este momento concreto de los consejos, la chica, permanece aún, en un segundo plano. A veces ni tan siquiera está presente cuando sucede, siendo requerida sólo en el momento del icaro. Aunque si se llega a este punto, muy probablemente es porque ella ya ha aceptado de alguna manera su reunión con el joven, y conoce, entonces, el momento por el cual debe pasar éste recibiendo los consejos de sus familiares. Después de la *tomadera* se invita a la joven para que de su aprobación al joven y una la piedra que le entregará el *pënoton* con la que entregará al hombre. Si la chica está conforme - teniendo en cuenta lo ya dicho sobre la influencia y autoridad de los padres en la decisión - el joven, irá a su casa, recogerá sus ropas, su mosquitero, sus mantas, y volverá para pasar ya esa noche junto a ella. Junto a ella quiere decir bajo el mismo techo, aunque no siempre, ya de entrada, en el mismo mosquitero. De hecho, en ocasiones, lograr esto le lleva al hombre semanas. E incluso puede que no llegue nunca a producirse si la chica no estaba en realidad conforme con su unión. Rehúsa a su unión, impidiéndole al hombre dormir en su misma cama, bajo un solo mosquitero. El hombre, mientras aguarda poder dormir con su esposa, sale cada día a buscar carne del monte. Y si la halla, se la entrega a ésta para que la cocine. Si la mujer lo respeta y lo quiere, hará masato para ofrecérselo una vez que vuelva. En el caso contrario, no aceptará incluso ni la presa, haciéndose cargo de ella su propia madre. Si es que sí, entonces, tras recibir el animal cazado por el joven, la mujer le ofrecerá masato. Y el joven, correspondiendo a la que pretende que sea su futura mujer, devolverá la invitación para compartir con ella el elemento que será la fuente de vida de su hogar a partir de su unión. Así, poco a poco, se irá formalizando el ritual de la toma de masato entre ambos, entre un hombre y una mujer y entre una mujer y su esposo. Algo que se repetirá cada día de su vida conjunta en infinitud de veces y circunstancias. Pero siempre, a partir de ahora, de la misma manera. El hombre, su esposo, pasará a ser el primero en la lista de invitados de la mujer. Por él comenzará su ceremonia de ofrecimiento. Y de él dependerá la forma en la que se desarrolle el resto de invitaciones. Siempre teniendo en cuenta, por supuesto, que el masato es de la mujer, y ella es quien decide, finalmente, a quien y cómo se lo ofrece. El agradecimiento de la toma, como bien sabemos, no será, empero, para ella, sino para su esposo (ver capítulo 3, “La elaboración del masato”). Lo mismo que ocurre con el ritual del masato, pasará con el de la comida si es que hay conformidad por parte de la mujer de permitir quedarse junto a ella a ese hombre. El hombre entregará sus presas a la mujer y ésta las cocinará. Luego lo compartirán con el resto de la familia. Si

es un ave, por ejemplo, el hombre ofrecerá la pechuga a su mujer, y él comerá el resto. La mujer, si es que lo acepta como su marido, volverá a compartir con él parte de la pechuga que le hizo entrega.

Pero ¿qué sucede si a pesar de que los padres han aceptado al joven como yerno y la chica no ha tenido más remedio que recibirlo, ésta, sigue en sus creces de no estar con él ni permitirle dormir a su lado? O dicho de otra manera, qué sucede si la chica no quiere mantener relaciones sexuales con el hombre, postura que se sabe que le llevará a aceptar su rechazo a pesar de lo convenido con sus padres. Pues aquí tenemos un ejemplo de lo que sucede:

Mito 14. Madre de la Lupuna o suhuin

Los Antiguos Viejos contaban que la Madre de la lupuna o suhuin robaba a las mujeres. Esa Madre siempre andaba por las noches cantando Suhuín, suhuín, suhuín. Así cantaba la Madre de la lupuna, esa Madre nos shingurea bastante a la gente.

Antiguamente, una señorita no quiere casar con un hombre. No le habrá gustado ese hombre para que se case con él esa hembra. Su papá y su mamá le entregaron a ese hombre a la fuerza y la mujer no quería. Lloraba, corría, pero le entregaron al hombre. La mujer no quería seguirlo a la chacra. Estaba ahí pensando, pensativa estaba la mujer.

La madre le dice al hombre.

-Mejor lleva al monte a mi hija, por ahí te va a querer, en el monte le vas a amansar, ustedes entre dosito van a conversar en el monte. De repente, con los padres de vergüenza no te quiere conversar. Dijo la mamá. Entonces. ¿Qué hace el hombre?

- ¡¡Vamos!! Se va al monte, en un tambo ahí para dormir.

El hombre prepara para dormir todo. El mosquitero le templaba, alistaba el mosquitero, su sábana, todo está listo ya. El hombre llamaba a la mujer, así como a las siete o como a las ocho de la noche en el monte, en el centro entre dosito. En la cama no quería entrar la mujer. Estaba rabiando. No quería entrar.

- Duerme tú solito, yo voy a dormir fuera de la cama. Así ha dicho esa mujer.

El hombre, tanto rogarle a la mujer, ya le ha dejado.

-Ya pues, ¿qué te voy a hacer? Decía el hombre. Si no quieres ¿qué te voy a hacer yo? Te estoy llamando para que entres en la cama y no quieres entrar ...

Tanto está rogando el hombre que cansado se ha puesto a dormir. La mujer de frío, de tanto frío como a las ocho de la noche, cuando tenía frío entraba solamente la cabeza, su pecho, su cuerpo, su pierna estaba fuera. Su cabeza no más ha entrado en la cama. El hombre, completamente se ha dormido, no despertaba. Esa Madre de la lupuna que se llama suhuín, ese, viene a aceptar a la mujer, o sea como si fuera su marido, igualito parece, y sin que sienta nada la mujer, estaba haciendo sexo. Como la mujer no sentía (diablo sería, Madre de la

lupuna, suhuin) sin que sienta nada la mujer, ya estaba en su sexo, haciendo cosas que no sirven. Y la mujer despertó en ese rato, ya la mujer gritaba. Le hace recordar al hombre.

-Marido (nosotros decimos marido). Dice ya

-¿Qué cosa me está apretando? Demonio me está apretando a mí.

Con las mismas el suhuin le alzaba a la mujer, o sea, que abrazando le está llevando en el alto.

Entonces el hombre se recordaba.

-¡¡Pucha!! ¿Qué está pasando?

Y la mujer ¿Qué tiempo estaba arriba? Está gritando, ahí gritaba.

-¡¡Mariiiiiiiiido, marido, que me está llevando suhuin, demonio me está llevando!!!!.

¿Qué podía hacer el hombre? Ya estaba elevada, ahí mismo suhuin, suhuin, suhuin, cantaba

La mujer gritaba. ¿Qué podía hacer el hombre? Ya le ha dejado.

Entonces el hombre decía:

-Por eso yo le he dicho y le rogaba para que entre en la cama. -¿Por qué pues duermes afuera?

¿Qué podía hacer el hombre? Ya se le ha llevado la Madre de la lupuna que había al lado del tambo. ¡¡Tremenda lupunaza!!!! De esa lupuna, de su rama gritaba la mujer:

- ¡¡Ayau!!!, ¡¡Ayau!!!

-Mamá, mamita...Se callaba esa mujer.

¡¡Pobrecita la mujer!!!! y el hombre se quedó solito. ¡¡Va !! Media noche ha regresado donde su suegro, ha venido a avisar.

-Así ha pasado porque no ha querido entrar en la cama, en tanto que le ha rogado, se la ha llevado el suhuin, el diablo suhuin. No le ha podido quitar. Tremendo animalazo, su ojo era como candela.

Así pasaba a los Antiguos si la mujer no quería al hombre y se entregaba a la fuerza. De esa manera pues, hasta hoy, hasta este tiempo, si no quiere la mujer al hombre no le entregan por la fuerza, de repente la mujer se va a morir, de repente algo le va a pasar a la mujer.

Lo primero, hay que conversar con el enamorado, luego, cuando está todo listo, cuando hay seguridad, recién todavía pueden reunirse⁵⁸².

La mujer que se niega a dormir con su esposo una vez reunidos, corre el peligro de ser raptada por una Lupuna (*Ceiba Pentandra*) ese inmenso árbol considerado por muchos el rey de la selva. Esta lupuna, suplanta al hombre manteniendo relaciones sexuales con su mujer, es decir, obligándola a hacer aquello que ésta se niega a hacer con su propio esposo. Y el resultado de ello es su conversión, su muerte. Hay que decir que la lupuna, en el contexto shawi, es un árbol relacionado con determinados seres con los que un encuentro puede suponer, efectivamente, la muerte. Entre estos seres, por ejemplo, se encuentra el *shapshico*, de quien se dice que se esconde en sus inmensas aletas

⁵⁸² En García 1994(II):73-74.

(ver nota 411). Nunca debe uno pararse a descansar por eso en las aletas de una lupuna. De la lupuna, saca el virote el de *so'huin* (*suhuín* según la grafía de García), un ave nocturna similar a un loro llamada como el grito que lanzaba la mujer que fue raptada por el árbol mientras éste mantenía relaciones sexuales con ella. El virote de *so'huin* es un virote tremendamente peligroso que da el poder de matar a aquellos brujos que lo consiguen⁵⁸³. Frente al *so'huin*, por cierto, se encuentra otra ave portadora igualmente de virotes, el ave *so'napi*, enemigo declarado de la lupuna. Cuentan los shawi que el *so'napi* (según la grafía que estoy utilizando) convino en matar a la lupuna por petición de sus amigos los pájaros carpinteros (*conca*)⁵⁸⁴. No teniendo esto nada para comer, le pidieron que matara a la lupuna para poder comer los *suris*⁵⁸⁵ que contenía, y el *so'napi*, por la buena relación que le unía a los pájaros carpinteros y por su buen hacer, mayoritariamente, cedió y logró matarla. Como recompensa, los *conca*, recogieron una gran cantidad de grillos, el alimento del *so'napi*, y se lo entregaron para que éste comiera. Pues tanto fue el esfuerzo y la dieta a la que tuvo que someterse para lograr matar con su virote a la lupuna, que estaba enflaquecido. Hoy, tanto el *so'napi* como el *so'huin* tienen sus virotes con los que los brujos matan a los shawi. Virotes como las espinas del mismo árbol de la lupuna, similares también al del árbol de la chambira, árbol que contiene, por eso, sus propios virotes.

Los detalles de esta última historia, ponen de relieve una vez más la relación de la mujer con los seres del monte. En este caso con los árboles y las aves. Aves identificadas con el mundo chamánico o de los hechiceros y que son representados como hombres. A pesar de que las aves, como bien sabemos, son habitualmente identificadas con las mujeres. Aunque no las nocturnas, como aquí es el caso. Puede decirse entonces que la mujer fue atacada por un ser brujo que, como tal, se resguarda en un árbol inmenso y del centro del bosque con espinas como virotes. El *so'huin*, es hoy el portador de los virotes de este personaje.

Finalmente, parece que lo que intentan transmitir los shawi con esta historia es la idea de que una mujer que rechaza a un hombre, bien porque éste no le respeta ni cumple con su palabra de pedida, bien porque le ha sido impuesto en un matrimonio que ella no quería, será por ello subsumida por el mundo de aquellos seres que sirven de transmisores a los brujos, como el propio *so'huin*.

⁵⁸³ Pueden encontrarse más referencias a este ave denominado *so'huin* y que en el mito 14 se transcribe como *suhuín* en García 1999(VII): 48-57.

⁵⁸⁴ *Conca* es el nombre genérico que los shawi le dan al pájaro carpintero. Luego, dentro del conjunto, diferencian distintas especies a los que nombran resaltando características como colores, lugares donde se les halla, parecidos o sonidos. Algunas de estas especies son *ahui concatë'*, *no'no concatë'*, *pi'i conca*, *piquirá concatë'*, *shacaca*, *shonitë'të* o *yo'huin conca*.

⁵⁸⁵ El conocido con el nombre de “gusano suri” es la larva de un coleóptero (*Rynchophorus palmarum*) que crece en el interior de determinados árboles. Son especialmente gustosos para la mayoría de las sociedades nativas amazónicas y su valor proteico les hace ser, además, un alimento bastante requerido como fuente de energía para ellos. Los shawi no son una excepción y adoran comer *suris*. Los pueden comer directamente del árbol, sacándoles simplemente sus tripas o en *patarascha*, es decir, cocinados en una hoja y al fuego.

Provocando así, su muerte, su final como persona, como *sanapi*, y su conversión a *hua'yan*, ser del monte. Perdería así la mujer, la condición que se le abría tras cumplir con su ritual de menstruación. Y todo, por no aceptar mantener relaciones con quien se ha convenido que fuera su esposo. ¿De quién es la responsabilidad? En primer lugar, dicen los shawi, de los padres. No debe unirse a dos jóvenes que no estén “enamorados” - que no sueñe con mujer. Pues la chica no se entregará al joven y ello supondrá su pérdida para el grupo. Es necesario, por tanto, que exista un proceso de acercamiento previo, de muestras de afectos, juegos e intercambios que muestren cierto interés en los jóvenes uno por el otro. Por eso, los matrimonios shawi llevan su tiempo. Es decir, una unión no se resuelve en un día. Las negociaciones pueden durar meses, meses en los que la familia pone a prueba no sólo al joven pretendiente sino también a su propia hija. Y en este sentido, como ya hemos dicho, la toma de masato se vuelve un escenario perfecto e ideal para comprobar el grado de complementariedad de la pareja. Pues de esto dependerá finalmente la subsistencia de todo el grupo que se verá reforzado, sin duda, por la presencia de un nuevo miembro que aporte fuerza de trabajo y comida.

Como vemos, en realidad se pide que, así como la mujer y el hombre deben pasar antes de constituirse como tal por un proceso ritual de constitución y consolidación de sus condiciones, así debe ser con el matrimonio, con ese nuevo ente que sería la pareja. Uno no puede reunirse sin más con una mujer. Ni una mujer aceptar a un hombre sin que éste haya pasado previamente por la bandera de aceptación por parte del mundo animal. Algo que se demuestra con la aportación de carne a la familia. Se necesita un proceso de acercamiento en el que deben respetarse ciertas normas y darse determinadas condiciones. Y cuando estas normas y condiciones se hayan dado, entonces, se podrá hablar de un hombre y una mujer plenamente formados, “casados”. Sin la unión, en cualquier caso, tanto un hombre como una mujer quedan a expensas de perder su condición de humanos. Por eso es tan importante para los shawi, para su propia condición de persona, la unión, el matrimonio y, por supuesto, el ser padres, muestra innegable de consumación como decimos, de constitución y confirmación como *piyapi*. Y es que, un shawi debe vivir como *piyapi*. Debe por ello, entre otras cosas, tomar masato y comer carne. Así que debe casarse. Si así vive y así hace, un shawi morirá como *piyapi*. Será *shansho*, un nuevo olor.

Se pasa así, pues, a la última etapa en el desarrollo de vida de un *piyapi*: su muerte y su conversión en este particular ave cuya carta de presentación es la de ser el ave más pestilente del mundo.

Morir y ser shansho. Un nuevo olor

Cuando se crea una nueva unidad familiar, el hogar materno que la acoge se ve obligado a modificar, entre otras cosas, la distribución de su espacio. La familia ha aumentado y hay que acomodarse de tal manera que cada uno siga ocupando un lugar en ella. Para empezar, habrá que buscar un hueco en la tarima de la casa para colocar el mosquitero de la nueva pareja. Algo relativamente sencillo debido a la limitación del mismo espacio entarimado, así que con achucharse un poco, el problema queda resuelto. Lo segundo es buscar un lugar donde la joven mujer recién emparejada, haga su fuego. Si la casa dispone de una cocina separada del resto, la cuestión es algo más sencilla que en el caso contrario. Esto es, cuando se convive, se duerme, se recibe y se cocina todo bajo un mismo techo. Aunque no por ello, hay que decirlo, deja de hacerse cada cosa en su sitio. Cada mujer casada, utilicemos este término, debe poseer su propio fuego. Fuego donde cocinará las piezas que le ofrezca su marido y donde elaborará el masato para corresponder a dicha entrega. El hombre, ajeno hasta el momento al espacio que ocupa su nueva familia, se siente a expensas de los lugares que le ofrezcan sus suegros. Su suegro le invita a sentarse, le pide incluso a su hija que le sirva masato; le trata, digamos, como a un invitado privilegiado sabiendo que, aunque forma parte de su familia, aún no ha alcanzado la autonomía suficiente como para sentirse dueño del lugar que ocupa. Pero cuando el joven hombre es padre (*hui'nahuinin*, tener hijos (un hombre)), cuando lo es por un par de veces, el asunto empieza a cambiar y, entonces, son los mismos suegros los que instan a su hija y a su yerno a que levanten su propia casa y formen su hogar. Comienza ahí un duro trabajo para la pareja. Pues las casas shawi, como vimos, no son fáciles de construir y siempre se tiende a fantasear con grandes edificaciones que al final quedan en una eterna construcción. Se celebran mingas para solicitar ayuda, se pasan días enteros tejiendo los techos y cargando las hojas para ello. Al mismo tiempo, se trabaja en la huerta, se responde a las expectativas de carne del grupo familiar, se asiste a mingas, se cocina o se lava la ropa; y todo, mientras se convive en el hogar maternal con cierta incomodidad ya por el incremento de los miembros del grupo. Separados y en su propia casa, los shawi comienzan una vida repetida en esquema a la de sus padres. Y así, a lo largo del tiempo que viven, casi todos van pasando por las mismas paradas e inquietudes. Hasta que les llega el momento de la muerte, donde no todos - al menos aparentemente - toman el mismo camino. Pero los motivos de muerte entre los shawi los trataré en los dos capítulos siguientes, principalmente en el capítulo 9. Aquí, bajo el título “Morir y ser shansho”, simplemente hablaré de lo que sucede cuando un shawi muere y su cuerpo (*nonën*) abandona para siempre el entorno de los *piyapi*. Aunque, en verdad, todo cuanto sucede cuando un shawi desaparece, ya ha sido tratado de alguna u otra manera

a lo largo de este trabajo⁵⁸⁶. Así, que lo que vamos a hacer aquí siguiendo el esquema del capítulo, es analizar la muerte desde un punto de vista corporal, poniéndola en relación con uno de esos aspectos, quizás el que más se ha ido repitiendo en todo nuestro recorrido por el desarrollo de vida de un shawi, el olor. Es decir, vamos a hablar sobre el olor de un shawi cuando deja de ser *piyapi*, de su olor cuando su cuerpo se “descompone” y su alma, su espíritu, aquella parte *hua’yan* compuesta por cuatro almas y de la que hablábamos más atrás, abandona igualmente el entorno familiar. Pues entonces, el shawi, se vuelve *ca’tanan’trusa*⁵⁸⁷, *huanquënean*⁵⁸⁸, *runamula*⁵⁸⁹, *mayasë*⁵⁹⁰, *amana*, *maquisapa*⁵⁹¹, en todo eso se puede convertir cuando deja de ser *piyapi*. Y también, en *shansho*, ese ave pestilente que vimos que merodeaba entre los pasantes de la fiesta del Corpus Christi (ver capítulo 6 y figura 33).

El ritual funerario. Velorio, partida del alma y enterramiento

Cuando un shawi muere, sea cual sea el motivo de su defunción, los familiares están casi obligados a buscar un lugar lo suficientemente accesible como para que todo aquel que lo desee, pueda velar su cuerpo (*huinatërin*, velar). Los velorios shawi, de hecho, son tan abiertos que con frecuencia se realizan incluso en las casas comunales, aunque para muchos, lo tradicional siga siendo celebrarlo en sus propias viviendas. En los dos casos, de cualquier manera, el proceder con respecto al difunto es el mismo: pies, manos y pecho, son atados con algodón - dicen que para que el cuerpo pueda marcharse tranquilo - y envuelto en un mosquitero junto a algunos detalles como adornos o vestimentas que le identificaron en vida. El difunto es dispuesto en un lugar elevado y mirando hacia el norte, es decir, su cabeza por donde se pone el sol, sus pies al sur, por donde sale⁵⁹². Dos lámparas

⁵⁸⁶ Recordaremos que el destino de las almas del shawi salió a relucir en el capítulo 7, y que con anterioridad, en “como un panal de avispas”, también se habló del destino de los muertos.

⁵⁸⁷ Espíritu auxiliar de familiar muerto que acompaña principalmente a los hombres en sus salidas al monte. Ver en el capítulo 3, “La caza”, y en el capítulo 7, “Dos elementos en contrapunto”.

⁵⁸⁸ Niño nacido de una mujer gusano y convertido en sapo al ser abandonado por su padre. Ver en el capítulo 3, “La elaboración del masato” el mito 2, “Cuntan enseñó a sembrar palo de yuca”.

⁵⁸⁹ Mujer demonio en la que se dice que se convierten las mujeres que mueren y que en vida estuvieron con muchos hombres.

⁵⁹⁰ Ser en el que se convierte quien comete incesto. Vive solo, en el monte, pero cuando quiere tentar a alguien se multiplica y lo persigue.

⁵⁹¹ Demonio con forma de mono en el que se convierten los hombres y las mujeres shawi cuando mueren y que en vida han estado casados con un awajun (en García 1994(II): 158 y 161)

⁵⁹² La manera de colocar a los muertos, efectivamente, responde a la salida y a la puesta del sol. Pero por la disposición de su propio territorio, estos dos puntos coinciden con los cerros, la Cordillera de Cahuapanas, y la salida a los grandes ríos como el Marañón. Lo que quiere decir que la cabeza del difunto se coloca del lado de los cerros, allí donde se sitúa la creación de los shawi y donde vive hasta hoy Cumpanama’, y sus pies, del lado de los grandes ríos por donde accedieron, recordemos, cristianos, misioneros, mestizos, awajun... (ver capítulos 4 y 5). La explicación dada por los shawi es que de esta manera, los muertos no llaman a los vivos (García 1993(II):139; Ochoa 2008:137).

de queroseno o velas, una a los pies y otra a la cabeza, acompañan al cuerpo⁵⁹³. Y a la derecha de éste, normalmente, se sitúan sus familiares más directos, los consanguíneos o también denominados aquí “dolientes”; el resto de visitantes, parientes, compadres, tocayos, etc, irán ocupando lugares a partir de ellos y entorno siempre al muerto (*chimipi*). Niños, ancianos, jóvenes, tan sólo los enfermos y las mujeres embarazadas o que están dando de amamantar, están excluidas de hacerlo. Pues su presencia puede ser fatal para ellos y, en el caso de las mujeres, también para sus hijos. Se permanece junto al muerto al menos veinticuatro horas, tiempo que se estima que tarda en desprenderse, habitualmente, el alma (*hua'yan*) del cuerpo (*nonën*). Durante el velorio (*huinatopi*), los familiares más directos permanecen sin realizar ningún tipo de actividad. Se busca a una señora viuda o a jóvenes solteras que sirvan el masato y que cocinen algo para los invitados que vienen al velorio y que irán también al entierro. Este alimento está vetado también a los familiares consanguíneos, quienes simplemente verán cómo un *pënoton* los icara y sopla y escupe entorno a ellos, hacia el sur y hacia el norte, hacia el este y hacia el oeste. El motivo de esta abstinencia, como el de todas y cada una de las restricciones a las que serán sometidos los familiares a partir de este momento, es evitar que el alma del difunto, aún vagando entre ellos, les lleve.

Uno se siente así, absolutamente desposeído de cualquiera de sus movimientos anteriores, de manera que su actividad se reduce a estar junto al cuerpo, sin tocarlo y sin apenas permitirse más que un musitado “llanto” de recuerdo. Con una actitud completamente diferente, los visitantes permanecen en el velatorio charlando entre ellos, tomando aguardiente, fumando y, a veces - los shawi siempre dicen que esto es algo tradicional de los funerales y que siempre hacían los viejos - jugando para evitar dormirse y pasar el tiempo⁵⁹⁴. El tiempo que tarde el alma del difunto en salir de

⁵⁹³ Nancy Ochoa escribe en su tesis que junto al cuerpo del difunto se suele colocar una tela negra con un esqueleto en blanco pintado sobre ella, y que es arrojada al río una vez que se ha bebido todo el masato aportado en la velada del muerto (Ochoa 2007:133 y 136). Sin embargo, en ninguno de los casos que yo presencié, vi tal cosa. Esta tela negra con un esqueleto sobre ella, como ella misma también reconoce, forma parte del ritual conocido como “la chungá”, ceremonia que, según los propios shawi - y mi experiencia así lo confirma - se efectúa una vez que el cuerpo ha sido ya enterrado. A veces, hasta meses después, como vamos a ver en este mismo apartado.

⁵⁹⁴ En ninguna de las muertes que yo presencié vi desarrollarse ningún juego. Sí hubo siempre mucho alcohol, tonos de muertos y muchas bromas. Nancy Ochoa (Ochoa 2007:133-136) analiza hasta nueve juegos; Aldo Fuentes (Fuentes 1989:182) también los cita, y en la obra de Maria Dolores García (García 1994 (II):140-144) encontramos el mayor número de testimonios y explicaciones de juegos de muerte que se conocen, que aunque no siempre se realizan, según constataría nuestra experiencia, sí se reconoce que se hagan entre todos los shawi. Estos juegos tienen como común denominador, el escapar de la muerte. Es decir, en la mayoría de ellos se trata de escenificar una lucha entre la vida y la muerte, una lucha donde los shawi se enfrentan o plantan cara a determinados animales o seres que representan, como por ejemplo el gallinazo, a la muerte. Los juegos se van desarrollando según la hora, es decir, algunos al principio de la noche, como el del oso hormiguero y el tigre, que representa la lucha entre estos animales de la que ya hablamos, otros a media noche, como el del tunchi, donde los shawi juegan precisamente a ser estos seres que sabemos que aparecen anunciando la muerte, y otros, antes del amanecer, como el juego de arrancar el *tamshi*, explicado en la obra citada de García y donde todos juegan a ser precisamente *tamshi* (fibra vegetal *Heteropsis linearis*, entre otras variedades) ese material usado para tejer las cestas y paneros con los que las mujeres recogen la yuca. Puestos en fila y agarrados de las manos, se trata de tirar y tirar hasta que la fila se rompa. Por donde se rompa, será el *tamshi* más malo (García 1994(II):144).

su cuerpo, recoger sus huellas y caminar hacia los lugares donde se encuentran quienes mueren, en *Chimirinru'te nanpirinru'te*, el espacio de los muertos, pero también, en el monte o *Tanan*, y en el subsuelo, *Nu'paru'te* (ver capítulo 6).

Pero durante el velatorio, además de bromas, juegos y tomaderas, también hay música. Son los tonos de muerte que se tocan con un tambor pequeño y un pifano, denominado *chimirin pirinan*, instrumento de difuntos o muertos⁵⁹⁵. Quienes saben tocar estos tonos son requeridos por los familiares para acompañarles. Y ellos, por tabaco y algo de aguardiente, entonan delante del muerto - nunca alejado pues supondría una burla - tonos como el del *tunchi*, para que el alma del difunto se vaya alegre, o el del gallinazo o gallinacito, donde se recuerda a este animal que vive de comer carne podrida⁵⁹⁶. Por último, los visitantes, también acompañan a los dolientes en los que podríamos calificar de “momentos de duelo”. Es decir, esos momentos de evocación o “llantos” (*na'nërinso'*)⁵⁹⁷ que citábamos y que sirven para identificar cómo fue el difunto en vida; son recuerdos llorados de pasajes, de actividades, de actitudes y comportamientos del difunto en relación con el que los evoca, pero también con su familia y con toda la comunidad o grupo al que pertenecía. Esta recitación se hace, como decimos, con la forma de un “llanto”⁵⁹⁸ de igual escenificación en casi todos los casos, al menos desde nuestra percepción. Nace sin razón aparente, a cada determinado tiempo durante el velorio, y se prolongan hasta que el cuerpo es enterrado. Las mujeres, más que los hombres, son quienes los protagonizan. Y lo hacen al más estilo “plañidera”, esas figuras tan conocidas en nuestra sociedad y popularizadas desde tiempos de antaño. Aunque no por ello, aclaramos, las mujeres son las únicas que lloran. También los hombres tienen su llanto, siendo éste, eso sí, algo menos exagerado en su escenificación, es decir, en la desmedida corporal que lo acompaña. Las mujeres tapan sus bocas mientras recitan los recuerdos que le unían al difunto, tocando incluso su propio cuerpo, sus manos que quedan fuera cruzadas en su pecho. Y todo, con movimientos curvados, exagerados, que serían el reflejo para nosotros del desgarró por la pérdida de un ser cercano. En nuestra sociedad, de hecho, no dudaríamos en decir que esta compostura es la puesta en escena de un sentimiento de dolor y de desesperación ante la pérdida de un ser conocido. Y de hecho, tampoco tendrían los shawi ningún problema en reconocer que así es, que por eso lloran (*chihuëterin*)⁵⁹⁹ por

⁵⁹⁵ Aldo Fuentes habla de una flauta especial llamada *panca pirina* que se toca sólo en estos momentos, y cuya música es tabú fuera de aquí (Fuentes 1989:182).

⁵⁹⁶ La carne podrida que tiene un olor pestilente... como la sangre que anuncia la muerte.

⁵⁹⁷ Llorar puede decirse *na'nërin* pero también *chihuëterin*. En cambio, este último termino se usa, principalmente, para designar a los niños como llorones (*chihuëraya*). *Chihuëterin* tiene la misma raíz que el verbo *chihuërin*, que significa perderse, desorientarse en el monte. *Na'nërin*, sin embargo, está vinculado a tristeza, a pena. Pero también, y esto es muy interesante aquí, a ciertos sonidos animales, como mugir, piar o bramar.

⁵⁹⁸ *Chihuëterin*: llorar.

⁵⁹⁹ *Chihuëterin*: llorar; *chihuërin*: perderse, desorientarse en el monte.

una pérdida. Una pérdida, empero, entendida en términos no tanto de desaparición sino de metamorfosis por muerte.

Pero antes de hablar de los designios de los muertos, volvamos un momento al velatorio. Como ya se dijo, el cuerpo inerte de una persona se vela, al menos, veinticuatro horas. En este tiempo, el momento más importante llega cuando el alma abandona al cuerpo. Algo que suele pasar más o menos a esas veinticuatro horas de la muerte de la persona. Lo que significa que entre las veinticuatro y las cuarenta y ocho horas, entonces, se lleva a cabo el entierro.

Cuando apenas llevaba unas semanas en territorio shawi, murió una de las mujeres de la familia que me recibió a mi llegada, Sonia.. Era una mujer joven, con cinco hijos, dos aún pequeños, y bien conocida por todos. Su muerte, motivada por una mordedura de víbora, se produjo sobre la una de la madrugada. A esa hora fue trasladada por sus familiares y su esposo a la casa comunal por estar la suya un tanto apartada del que se considera el centro de la comunidad (*ninano'*). Allí fue dispuesta tal hemos dicho y acompañada por quienes deseamos hacerlo toda esa noche y un día más completo, siendo enterrada entonces al segundo día de su muerte; prácticamente, a la misma hora que le mordió la víbora que provocó su muerte. El alma de la difunta, sin embargo, abandonó su cuerpo sobre las doce de la noche del día anterior. Y todos los presentes, así pudimos comprobarlo. Bueno, yo, desde luego, no puedo más que confirmar que algo sucedió, y que todos los presentes concluyeron sin dudar que lo acaecido era el reflejo de que el alma de la difunta abandonaba su cuerpo para iniciar el recorrido que le llevaría en busca de sus huellas; las huellas de los caminos que hizo durante su vida. Siguiendo sus pasos, su alma, acabaría en el cielo.

¿Cuál fue la señal? A medida que se iba acercando la noche, las personas que acompañaron a la difunta durante el día y muchas de las que no lo habían hecho aún, dispusieron mantas y plásticos en el suelo con la intención de pasar ahí la noche. Su esposo había comprado aguardiente y tabaco, y una señora viuda, buscada para tal fin, servía masato. Las mujeres buscaban un hueco en el suelo para pasar la noche junto a sus hijos. Los hombres bebían y el ambiente se notaba principalmente de espera. Todos nos preparábamos para la partida de nuestra conocida, aunque ninguno sabíamos a qué hora sucedería ni cómo. A punto de darse la media noche, comenzaron a escucharse ciertos cantos de aves, las aves nocturnas. La constelación del oso hormiguero se impuso al tigre y un ruido como de árbol caído - esa es la explicación que recibí como signo - se escuchó a lo lejos. Entre la gente, un señor se levantó rápidamente indicando el lugar por donde se había escuchado este ruido y por donde él mismo había visto un halo de luces; era el alma de la difunta que seguía el camino de una de sus huertas. No había duda, le dijo a su esposo. El alma de su mujer había abandonado su cuerpo e iba en busca de sus huellas a su propia huerta. Nadie puso pegas a esto. Tampoco el esposo, quien

reconoció el ruido y el lugar por donde su esposa partía. Las mujeres de edad asentían y un *pënoton* conocido por todos y presente en el velatorio, confirmó que efectivamente el alma de la difunta había partido. A este hecho, le sucedieron momentos de llantos que terminaron con invitaciones de aguardiente y tabaco. La conocida difunta había abandonado para siempre su cuerpo. Sin embargo, aún faltaba algún tiempo para que ambos (cuerpo y persona) se fueran definitivamente de entre los vivos.

Mucha de la gente que había dispuesto sus camas en el lugar del velatorio, recogió sus mantas entonces y volvió a su vivienda. Sin embargo, al amanecer, volvieron para ver cómo el cuerpo de la difunta era ya metido en el ataúd y llevado al cementerio⁶⁰⁰. En el lugar que ocupó hasta entonces, se puso una piedra que no sería retirada hasta tiempo después, cuando la casa comunal, lugar donde fue velada en este caso, fue limpiada y volvió a ser usada por la comunidad⁶⁰¹.

Por lo general, los cementerios actuales⁶⁰² shawi, se encuentran a cierta distancia de las comunidades, en lugares elevados pero monte adentro, limpiados en conciencia para recibir a sus muertos. Hay, sin embargo, algunas excepciones, como las de Santa María de Cahuapanas y Palmiche, donde los cementerios están cerca de las viviendas, en el perímetro mismo de lo que se considera la comunidad⁶⁰³.

⁶⁰⁰ Para decir “cementerio” en idioma shawi se utilizan los términos: *pantion* y/o *po'oro'*. Parece claro que *pantion* responde a una transcripción de panteón, pero en el caso de *po'oro'*, parece más complicado el saber su procedencia y si está o no relacionada con otras palabras que nos ayuden a saber algo más su propio significado. Sin que este intento sea visto como algo completamente fiel y sustancial, me voy a permitir la aventura de relacionar la palabra *po'oro'* con dos términos que, finalmente, tienen mucho que ver con la muerte y los muertos shawi. Por un lado, con el verbo *po'orin*, que significa esconder, *po'orinso* es oculto, y, por otro lado, con la palabra *orinan*, tinaja. Muchas palabras shawi que quieren designar la posición de “adentro”, utilizan el prefijo po-, así que me permito divagar, quizás demasiado, pensando que *po'oro'* podría venir a ser algo así como “oculto en tinaja”. No en vano, en tinajas eran como enterraban sus antiguos a los muertos....

⁶⁰¹ Cuando el velatorio se celebra en la propia casa, también cuando el cuerpo se lleva al cementerio, en el lugar donde había estado hasta entonces se pone una piedra. En ocasiones, se utiliza la usada para afilar los machetes con los que se trabajan las huertas. Esta piedra permanece ahí hasta que la familia vuelve de nuevo a ocupar su vivienda, estando ésta limpia y, como veremos, “olorosa”. La piedra, como ya hemos dicho en muchas ocasiones, simboliza para los shawi la vida eterna.

⁶⁰² Digo cementerios actuales porque según algunos testimonios, los antiguos shawi, como otros grupos, enterraban a sus muertos metidos en tinajas. Con el tiempo, se entiende que con la influencia de los misioneros católicos, esta práctica se fue perdiendo, aunque se mantuvo, como veremos, una ceremonia en torno a los huesos del muerto que eran exhumados y velados, antes de volver a ser enterrados para siempre. Más adelante veremos en que consiste hoy esta ritualización del final de la vida de un shawi.

⁶⁰³ Santa María y Palmiche, como sabemos, son dos de las comunidades más pobladas de Cahuapanas. Pero también, coinciden en no disponer de mucho territorio entorno a ellas por tener purmas, aguajales u otras comunidades cerca, como el caso de Palmiche. Puede que esto explique, quizás, la inclusión de los cementerios en los mismos márgenes de la comunidad. Hay que decir que los shawi, en cualquier caso, consideran que los cementerios no pueden ser como huertas, es decir, no se pueden agrandar, pues ello atraería a más muertos a ellos. Si es necesario, dicen, amontonarán los cuerpos y al lado o sobre los huesos de uno, pondrán los de otros. Para que el cementerio no se haga más grande y así mueran todos rápidos para completarlo.



Figura 47. Cementerio de Santa María de Cahuapanas

Los shawi visitan sus cementerios sólo con motivo de algún entierro y el día de Todos los Santos, el primero de noviembre. En esta celebración, se les ofrece a los familiares muertos comidas y frutos, que finalmente son entregados a los más pequeños y compartidos en el mismo cementerio sin más motivo que celebrar el recuerdo de los que algún día estuvieron y comieron con ellos. Es un día de encuentro, festivo, donde las familias se reúnen después de ir al cementerio en las casas para comer y tomar masato; una fiesta de reminiscencia claramente misional sin ningún extra, digámoslo así, puramente étnico⁶⁰⁴. En un entierro, por su parte, simplemente se atiende a eso, al enterramiento de un cuerpo que ha sido portado hasta allí por parientes, compadres y demás, pero nunca por familiares consanguíneos del difunto. Una vez allí, un acto sencillo cubre el cuerpo de tierra y da por finalizado el funeral. Todas las personas que acuden al cementerio deberán aportar su gramo de arena sobre el montículo que cubre al cuerpo, dispuesto éste, por cierto, de la misma manera y con la misma orientación que fue velado. De no hacerlo, dicen, la muerte vendrá a por ellos... a por los vivos. De vuelta a casa, familiares y portadores pasan por el río para bañarse y lavar sus ropas. Es la manera, dicen una vez más, de evitar que el alma del difunto les lleve con ella. Desde ese momento, la vivienda familiar del difunto debe ser abandonada. Así que los dolientes se trasladan a casa de algún pariente o a sus tambos. La razón de ello sigue siendo la misma, para que el alma del difunto nos les

⁶⁰⁴ No me voy a detener más en la celebración del Día de los Difuntos y de Todos los Santos. Pero para una descripción detallada sobre fiestas puede acudir a las notas de Aldo Fuentes (Fuentes 1989:111), a las de Nancy Ochoa (Ochoa 2007: 305) y por último, a las descripciones de los informantes de la hermana María Dolores García (1994(II):162-165)

haga daño. No realizarán ningún tipo de actividad, las mujeres dejarán de hacer masato, de lavar sus ropas, de cocinar. Los hombres permanecerán sin salir al monte, deambulando quizás de una casa a otra tomando masato y, como veremos más adelante, presentando sus intenciones de averiguar las razones de la muerte su familiar (ver capítulo 9, “El camino de la venganza”). Podemos decir, a este respecto, que la muerte provoca un estado de absoluta orfandad social, llevando a quienes portan la misma sangre que el difunto, al margen de su propia cotidianidad. Esta situación se prolonga al menos tres o cuatro semanas. Periodo de especial cuidado no sólo en las actividades y los lugares que se frecuentan, sino también en la misma alimentación. No se comerá carne del monte, ni ají, ni sal. Se tomará masato dulce, no fuerte, y se evitará comer también grandes pescados. Algunas de estas restricciones, por cierto, se mantendrán hasta casi un año, y siempre con miras a lo mismo: a no ser dañado por el alma de un consanguíneo. Tras el entierro, en cualquier caso, los familiares se pondrán en manos de un *pënoton*, quien les soplará con tabaco y los singaseará⁶⁰⁵ con una mezcla de jengibre, tabaco y ají, previamente icarado por él.

Previo al retorno a la vivienda, los denominados dolientes realizan otro pequeño ritual con el que buscan seguir alejando la muerte de ellos y hacerse con una larga vida. Para ello, se encomiendan o bien a una roca - preferentemente situada en las denominadas *cashueras*⁶⁰⁶ - o a uno de esos árboles a los que los shawi les otorgan vida eterna, una lupuna, un zapote. Es decir, todos juntos, se desplazan hasta el lugar donde se encuentren estos árboles, y una vez allí, uno a uno, golpean su tronco con un hacha o un machete al tiempo que le ofrecen comida y masato. “Así como este árbol nunca muere, para que nosotros también vivamos”, este es el enunciado bajo el cual se realiza tal acto. Una vez que el hacha o el machete ha pasado por todos los miembros de la familia, se regresa a casa. No sin pasar antes por el río. Allí se dejan las ropas para que la mujer viuda o las jóvenes solteras a las que se acudió para cubrir las funciones de servir masato y preparar comida durante el velatorio y tras el entierro, las lave. Esta misma persona, por último, será también quien acuda a la vivienda familiar y la limpie, quien lave todos y cada uno de los mosquiteros y mantas que en ella hubiera. Sólo tras esta acción, los consanguíneos del difunto podrán volver a la casa con la seguridad de no verse afectados por su muerte.

Nancy Ochoa, señala que después de esta ceremonia, si se trata de un caso en el que una mujer se queda viuda (*quëyoron*)⁶⁰⁷, las más ancianas de la comunidad, viudas como ella, la hacen sentar en un piedra en el centro de su casa y proceden a cortarle el pelo. Mientras lo hacen, como lo hicieran en su día con la primera menstruación, le aconsejan esta vez para que lleve una vida conforme a su

⁶⁰⁵ Inhalar por la nariz.

⁶⁰⁶ Partes pedregosas de los ríos cercanas a sus cabeceras.

⁶⁰⁷ Ochoa escribe *keroyon* (Ochoa 2008:137-138).

condición de viuda, para que se abstenga de comer determinados alimentos o de tener relaciones sexuales antes de que pase al menos un año de la muerte de su esposo. Luego, podrá hacerlo si quiere con algún hombre también viudo, nunca con un hombre ya casado, con esposa e hijos (Ochoa 2008:137-138). En el caso de que se trate de un hombre, de un viudo o *quëyoron masho*⁶⁰⁸, después del enterramiento de su esposa, dice Ochoa, dietará y buscará cortezas de determinadas plantas que dejará humedeciendo durante una noche. Antes de la salida del sol, se subirá a un árbol y descenderá de él corriendo hasta llegar a su casa, así evitará que caiga sobre él la mala suerte y guardará su duelo. Como la mujer, deberá guardar abstinencia sexual durante un año so pena de provocar grandes fiebres y diarreas a su futura cónyuge, si así la tuviere. Se dice aquí, que ha sido *cutipada* (*o'yotërin*) por el o por la difunta, quien le muestra su rechazo así (Ochoa 2008:138)⁶⁰⁹.

Cabe decir, al hilo de todas estas acciones, que los tiempos en los que se desarrollan no guardan escrupulosamente un orden. Es decir, en ocasiones, los icaros a los familiares se inician nada más producirse el entierro y se prolongan durante dos o tres días. Tras finalizarlos, se produce la ceremonia del árbol que muchos lo desarrollan también en el río sobre una roca, y acto seguido vuelven a sus casas llevándose a cabo el ritual que recoge Ochoa. A los ocho o diez días se celebra la denominada *chunga* o velorio de los huesos. En otros casos, todo esto se espacia al menos unos quince o veinte días. Hay quienes, incluso, no vuelven jamás a ocupar su vivienda, con lo que su vuelta a la normalidad se alarga más aún en el tiempo. Sin embargo, parece que sea como sea el orden y los tiempos que cada uno se marque para recuperar su vida después de la muerte de un familiar, hay un elemento en todo este proceso esencial para los consanguíneos. En efecto, si algo subrayan los shawi cuando hablan de cómo se entierra a sus muertos y todo cuanto acontece entorno a una muerte, esto es, la necesidad de desprenderse o de evitar lo que sería un rapto por parte del alma del familiar que ha muerto. Su presencia, perfectamente perceptible para ellos, busca atraerles⁶¹⁰. Y para evitar esto, una de las cosas que debe hacerse es “evitar el olor a muerte”. De ahí

⁶⁰⁸ Ochoa escribe *keroyo* (Ochoa 2008:138).

⁶⁰⁹ Dice Ochoa: “Dans ce cas l’individu a été contaminé par des keroyoroi, transmis par les keroyon oyoterin. Le keroyoroi est un « microbe » inoculé par le conjoint [défunt]” (Ochoa 2008:13). Según mis informantes, aquellas mujeres u hombres que enferman, efectivamente, con diarreas, vómitos y fiebres después de reunirse tras la muerte de su primer cónyuge, lo hacen por ser “aborrecidos” por éste, estado al que se llega porque no han cumplido correctamente con las restricciones exigidas (sexuales, alimenticias o sociales). La expresión usada para referirse a este tipo de padecimiento, el aborrecimiento, es *co quë'yarinhuë*. Literalmente sería “no preferido o no querido”. Pues para referir el hecho de “aborrecer”, se usa el verbo *quë'yarin* en su forma negativa (*co*), que es, por otra parte, la más común. También se puede usar para significar la acción de *co quë'yarinhuë*, el verbo *no'huirín*, en el sentido de reprender, odiar, regañar, enojar.

⁶¹⁰ Durante mi trabajo de campo, una familia que había perdido a uno de sus miembros, Sonia, se trasladó a la casa donde yo me alojaba en espera de que el alma de su difunto abandonara para siempre la tierra de los vivos. Durante las noches que compartimos era frecuente que alguno de los familiares se despertara con algún tipo de pesadilla, o que a la mañana siguiente alguno comentara que había escuchado al difunto merodear por la casa. En una de esas noches, yo misma sufrí una pesadilla terrible que fue rápidamente atribuida al alma del difunto, a quien yo, por cierto, conocía bien. Estas presencias se repiten con bastante frecuencia no sólo en sueños, también en las huertas, cuando se va al baño o cuando se va a la quebrada. El alma del difunto merodea y se hace notar hasta que decide, casi forzada por los icaros del *pënoton*,

que la limpieza sea algo básico cuando alguien muere. Mantas, mosquiteros, ropas, cuerpos, la vivienda inclusive, todo debe ser lavado con hojas de plantas que sean olorosas (*pimochin*). La muerte huele a podrido y hay que desprenderse de ello para no ser confundido. No hay que comer ají, ni sal, ni carne del monte, por supuesto. Y uno debe procurar no merodear por aquellos lugares que frecuentaba el muerto para no ser *olido* por él y, por ello, atraído a su muerte. No olvidemos, en cualquier caso, que a las precauciones propias se le suman los cuidados de un *penöton*, quien busca evitar precisamente que se adquiriera el olor a muerte⁶¹¹.

Así explica un informante de la hermana María Dolores García, qué ocurre cuando muere un familiar. Con su familia, por cierto, compartí la muerte de su hermana, y aunque en ese momento él no se encontraba en la comunidad y muchas de las cosas que aquí relata no fueron desarrolladas por su familia, su madre, que sí nos acompañaba, iba relatando a cada paso por qué debíamos todos cumplir con aquello que se hace cuando uno muere. Aquello que nos decía su hoy finada madre, es lo que se recoge aquí. Y fue lo que salvo algunas pequeñas variaciones, hicimos. Yo incluida, al ser invitada por la familia a compartir con ellos estos momentos. Fijémonos, en cualquier caso, cómo subraya la importancia del olor.

Durante tres días, la familia va a donde el icarador porque dicen que cuando muere su familia se está pudriendo y apesta y al estar pudriéndose ese muerto su familia que está viva también mentalmente se siente que se está pudriendo.

El muerto se está pudriendo, pero no siente, nosotros sí sentimos.

Cuando nos ven que estamos así pudriendo, algún daño nos pueden hacer, nos puede shingurear Lombriz Mama, nos puede hacer mal-agüero.

Lombriz Mama nos escucha cuando hacemos bulla, (cuando golpeas en la tierra, mal- agüero te hace hasta que te llegas a morir) (...)

Para icarar, en ese pate que hay tabaco y ajenjibre, por las tardes, como a las tres hasta las seis icaran:

- Lo que uno se está pudriendo.
- Icaran a toda la familia con un solo pate.
- Icaran para que no sea mudo icaran en la boca.
- Le soplan en los oídos para que no sea sordo.
- Le soplan en los ojos para que no queden cerrados.
- Icaran en la nariz para que no se pudra.

los cuidados de sus familiares y, como veremos, también por la celebración de la llamada “chunga”, a marcharse para siempre del entorno familiar. Aprovecho esta nota para adelantar que Sonia y su muerte serán objeto de nuestra atención en este mismo apartado, más adelante, pero sobre todo, en el capítulo 9 al hablar sobre la enfermedad llamada “mal de gente”.

⁶¹¹ Pienso aquí en las apreciaciones de Douglas (1977) sobre la contaminación y la pureza.

En todo el cuerpo se soba. Te sacas la camisa, quedas en traza, Después de icarar el tabaco, cada una de las personas se suben sobre una piedra, (la misma de afilar puede servir). Ponen en su mano un poco de tabaco puro.

-Primero se shingasea una vez por la boca.

-Segunda ronda ya vuelta, se shingasea por los dos lados de la nariz para que no sea mushando (uta), que empiezan a podrir su nariz, porque el muerto está pudriendo y también su familia comienza vuelta lo mismo, para que no pudra.

-Luego por su cuerpo se le echa el tabaco. Emboca el tabaco y le soplan por su cara, por todo su cuerpo para que no le salga (pi'pi), bola, bola.

Al siguiente día regresan otra vez. Cuando es un adulto el que murió son tres o cuatro días, cuando es un niño, dos días.

Cuando se icara en la cashuera misma se le llama:

A todas las piedras que no saben morir, porque no saben morir las piedras, así como la piedra no muere nunca de esa manera nadie de la familia muere rápido. (...)

Cuando han terminado los días de ir donde el icarador se bañan en una cashuera en una piedra grande. Para bañarse se paran sobre una piedra, no sobre la tierra porque la piedra no sabe morir. Sobre la piedra hacen candela, asan platanito, llevan masato para que la piedra tome y coma. Con hacha le golpean a la piedra porque si no haces todo eso pueden morir pronto nuestros hijos. La mujer, cuando tiene llullito, se va, agarra una piedra como si fuera su llullo, eso también lo hace para que no muera su llullito, ni nadie a cada rato. Se van al monte río arriba a buscar árboles fuertes, gruesos, que nunca mueren, o sea que fácilmente no se secan. A esos árboles, se les corta con hacha y con machete, les dan de comer plátano mascado y le dan de tomar masato chapeado. Todos hacen así, o sea, sus padres, hermanos y primos del muerto que está enterrado. De la hoja de Nanai' le mascan su hoja. Si es bajito suben a sus ramas, besan sus ramas de ese árbol para que no tengan malos sueños. Al shihuacu' le buscan y le hacen comer y tomar. Todo esto lo hacen para que no mueran fácilmente.

Regresan por la tarde a su casa, cocinan ya ellos mismos para que coman en su casa. Ya hemos dicho que antes que dejen la casa donde ha muerto esa persona, es regada toda con hoja del palo de shupuri, de caimito, ta'name' (hoja de hamaca), todas estas hojas mezcladas para que no mueran pronto más familiares (...).⁶¹²

El olor, y con él la sangre, vuelven a ser así protagonistas del que será el último cambio de estatus, o mejor dicho de condición de un *piyapi* en su desarrollo de vida, su muerte, su cambio hacia lo *hua'yan*. Este paso, sin embargo, conlleva la atracción hacia esta misma condición de quienes poseen su sangre. Como si con la muerte de uno, todos se vieran expuestos al mismo cambio. Pero

⁶¹² En García 1993(II):146.

¿qué cambio? El de *piyapi* a *hua'yan*. Y ¿en qué consiste pasar de *piyapi* a *hua'yan*? Pues, entre otras cosas, según parece, en “apestar”. ¿A qué? A podrido, a carne podrida, a putrefacto. Al olor que desprende la carne que comen los gallinazos. Para contrarrestar este olor es que los consanguíneos del muerto son expuestos a los mismos cuidados que reciben el joven y la muchacha cuando acceden a su mayoría de edad. Como allí, el *pënoton*, les ofrece una mezcla de ají, jengibre y tabaco que previamente han sido tratadas por él, y hace que las masquen y las inhalen, produciendo en ellos la misma sensación de dolor y la misma expulsión de flemas que producía en el joven cazador cuando era sometido a su cura después de haber comido a su animal número doce. Se trata, aquí como allí, de purificar el cuerpo, de cambiar la sangre, de desprenderse, en definitiva, de un olor.

Como muestra el anterior testimonio, el *pënoton*, pone especial atención en los “orificios corporales”. La nariz, para que no se pudra, la boca para que no quede muda, los ojos para que no se cierren, los oídos para que no se queden sordos. Y sólo al final, cubre de humo de tabaco el cuerpo del icarado para evitar lo que los shawi denominan “bola bola”, una enfermedad, dicen, que llena el cuerpo de tumores (*pi'pi*) y lo figuran igual que el cuerpo de un sapo llamado *tururu*⁶¹³. Se trata de la Leshmaniasis, que como bien sabemos se produce por la picadura de un mosquito y se presenta de dos formas, cutánea y visceral, que sin tratamiento puede llegar a ser mortal⁶¹⁴. Pero ¿por qué poner especial cuidado sobre nariz, ojos, boca y oídos? El olor putrefacto de la muerte puede provocar sobre los familiares del muerto uta, llagas en la nariz. Pero recordemos que este mismo efecto se producía también sobre la viejayada si comía, por ejemplo, paujil, churo o suri⁶¹⁵. Y por esa razón, entre otras, era singaseada antes de servir su primer masato, para que no fuera *mushanda*, es decir, para que no tuviera uta en la nariz (ver icaro 4). Si uno es *mushando*, entonces, no sólo no podrá oler, porque su nariz está podrida, sino que él mismo olerá a podrido, es decir, a muerte. Y esto, claro, le hará morir. Si sus ojos se cierran quiere decir que su alma, esa personita sentada en la retina, habrá desaparecido. Si se queda mudo y pierde la palabra, o sordo y no puede oír, lo vimos en el caso de la viejayada, ello significa en definitiva, que no es *piyapi*, que no está preparado para vivir como *canpo piyapi*.

Así, la acción del *pënoton*, revitaliza a la persona, le devuelve su condición y le prepara de nuevo para cumplir con sus relaciones, sus actividades; revitaliza su conformidad como *sanapi* o *queyapi*.

⁶¹³ Se trata de un sapo no comestible, de color marrón, que desprende un veneno de color amarillo por su ano cuando se siente agredido. Su cuerpo rugoso le hace ser identificado como un “cuerpo bola bola”, es decir, lleno de *pi'pi*, traducido por los shawi como tumores.

⁶¹⁴ Este tipo de Leishmaniasis visceral, transmitida a través de jejenes, es común entre los perros y en casos muy raros ha afectado también a las personas. Su prevención es altamente complicada pues a diferencia de los mosquitos, los jejenes son aparentemente inapreciables, y ni tan siquiera se les escucha su vuelo mínimamente. Sólo pican los jejenes hembras, por cierto, porque necesitan la sangre para poner sus huevos. Los machos se alimentan de plantas.

⁶¹⁵ Ver nota 540.

En este sentido, tanto uno como otro, vuelven de nuevo a su condición de jóvenes, y por ello, en definitiva, se les trata como si de devolverles su mayoría de edad se tratara. Porque lo que implica la mayoría de edad, en verdad, es la condición de persona, de *piyapi*. La que se pierde cuando la muerte ronda. A continuación, rescatamos una vez más de la obra de la hermana María Dolores García, un ejemplo de icaro de muertos en el que se explica su propia razón:

Icaro 7. Icaro de muerte

Cuando mueren se le icara así:

-Legítimo icaro, antes cuando era gente, su hijo, cuando murió dijo:

-Nuestros hijos se han muerto. ¿En qué vamos a icarar para que no les jalen, para no terminar nuestros hijos muriéndose, para no malograr el tiempo comiendo carachama asada, oliendo patarashca, para no malograr el tiempo, para que no nos mate el trueno, para que no nos acabe el Capú⁶¹⁶.

Entonces le icaró a sus hijos.

-A ver, vamos a icararles, hijos. ¿En qué vamos a icarar?

Diciendo, agarró su tabaco mojado y le sopló su cuerpo para que no le huela el Capú (el tabaco para icarar es el que es fuerte se le dice TABACO FUERTE) para no malograr el tiempo comiendo algunos monos para que no nos caiga el Capú, para que no nos lleve el viento.

Diciendo, agarró el piripiri masticándolo sopló a sus hijos, les hace oler a sus hijos para no malograr el día. Para que no nos caiga el hielo del cielo, para que no nos malogre la casa, vamos a icarar, hijo.

Diciendo, esto agarró el sachaaajo, hace quemar y le da a sus hijos para que huelan.

-Así no más, quedando sin icarar nosotros vamos a malograr el tiempo comiendo sachavaca vamos a malograr el tiempo, comiendo sajino, venado, malogramos el tiempo, cuando no icaramos nos va a caer el Capú, cuando comemos el pescado sin icarar nos va a tapar la creciente, cuando comemos el zúngaro nos tapa la creciente, cuando no shingacheamos el tabaco vamos a agarrar el piripiri y soplar a nuestro hijo para que no venga el viento cuando coniemos carachupa para que no nos huela la Madre de la Tierra para que no desbarranquen los ríos para que no nos huela el Capú cuando comemos chosna, cuando comemos pelejo, cuando no shingacheamos tabaco el Capú nos acaba.

Diciendo así, agarró el piripiri, a sus hijos soplando. En su cuerpo cuando comemos majás, añuje, cuando malogramos el tiempo para que no nos caiga el rayo cuando comemos patarashca, macambo cuando malogramos el tiempo para que no nos caiga el rayo.

⁶¹⁶ Hablamos ya de Capu o Capu A'shin (aquí Capú) en el capítulo 6. Se trata, como se dice, de la Madre de los Monos. En ocasiones, dijimos, este ser es identificado también como Camëna.

Entonces, vamos a icarar, hijo, no vamos a tener miedo al tabaco no vamos a tener miedo a ajenjibre para que no nos caiga el trueno, para que no nos caiga el Capú. Vamos a shingachear el tabaco para que no nos huela el Capú, vamos a mascar el piripiri para que no nos huela el Capú.

Cuando comemos sin icarar pescado nos va oler Capú, Madre de la Tierra. Así diciendo, le icaró a su hija.

¿En qué vamos icarar para que no nos pase eso? Para no malograr el tiempo cuando comemos churo, cuando comemos mono, cuando chamuscamos el mono, cuando huela Capú viene y nos va a comer (porque Capú es la Madre de los Monos y no quiere que cacen monos), cuando comemos sachavaca nos va acabar la Madre de la Tierra. Vamos a icarar el piripiri, vamos a shingachear el tabaco, vamos a tomar el tabaco vamos a soplar el tabaco.

¿En qué vamos a icarar para no malograr el tiempo?

Cuando termina de icarar dice a sus hijos.

-Ya estás icarada, hija, si el icaro está bien no te va pasar nada. No te va a comer el Capú, nada malo te va pasar. Ahora, hija no va pasar a nadie nada porque ya están icarados. Estos días estábamos en peligro pero ahora, ya estás icarada.

Así les dijo a todos sus hijos antes lo enseñó, el legítimo, icaro, Cumpanama' eso es lo que estamos icarando ahora, pensando en Cumpanama' nosotros estamos icarando y si ha muerto nuestro hijo para que nadie de nosotros muramos también por eso estamos icarando cuando no nos hacen caso el icaro, otra vez vamos a morir (porque si la Madre de la Tierra huele el tabaco, se va). Todos los que hemos shingacheado el tabaco, ya no nos va pasar nada, a lo que hemos icarado a nuestros hijos ni Madre de los Monos ni Madre de la Tierra nos van a salir. Los hijos que están icarados van a vivir toda la vida aunque nos enfermemos algún día, pero despacio vamos a sanar, aunque comamos su contra ya no vamos a hacer peor, aunque comamos alguna cosa no vamos a malograr el día porque estamos llenos del icaro su Madre de la Tierra está oliendo el icaro el tabaco, el piripiri, el ajenjibre, ya no nos va a pasar nada, ahora hijos ya podemos comer algo siquiera, vamos a comer carachama y no vamos a malograr el tiempo.

¿Por qué has icarado así? Cuando nos dice por qué estamos icarando lo que enseñó Cumpanamá. Eso, todo nos penetra nuestro cuerpo y ya no vamos a malograr el tiempo aunque comamos pescado, lagarto, ya no va haber creciente (porque el yacuruna se enfada) porque ya huele el icaro todo lo que hemos hablado⁶¹⁷.

Capu A'shin, la madre de los monos, aparece aquí como el ser frente al cual es necesario protegerse. Y la razón principal es, una vez más, que nos puede oler y llevarnos consigo. La figura

⁶¹⁷ En García 1994 (IV):164

de Capu A'shin, si recordamos, estaba vinculada a los denominados cämena; Capu A'shin es también Madre de los Cämena (ver capítulo 6). En los tiempos pasados, Capu, hizo arder la tierra y sólo permitió que se salvaran dos hermanos huérfanos. A estos hermanos les enseñó, entre otras cosas, el icaro de la víbora que hasta hoy sirve a los shawi. Los shawi, relacionan a Capu y a los cämena, con el mundo del Ayaymama (*Nyctibius griseus*) o el Tuhuayo (*Nyctidromus albigollis*), ambos portadores de virotes y *ca'tanan'trusa* de brujos. Capu y Cämena, aquel *pënoton* de quien echó su cabeza a volar por culpa de un borracho que entró en su mosquitero mientras soñaba, dejaron huérfanos a los shawi. Pues fue por ésta última acción que llegó la enfermedad del guabamuro y murieron todos. Hasta el día de hoy, los shawi recuerdan en carnaval su condición de huérfanos. Esto es, de *sobrevivientes* de la enfermedad del guabamuro (ver capítulo 6).

Este icaro de muerte evita, en definitiva, el rapto y la conversión de un *hua'yan*. Un *hua'yan* que daba vida eterna a los antiguos shawi, pero que se marchó para siempre desde la desafortunada aparición de ese borracho con botas y sombrero en el mosquitero de Cämena. Como afirma Aldo Fuentes, este icaro es recitado por el *pënoton* mientras que los familiares del difunto permanecen parados sobre una piedra, donde también se les pinta el rostro con huito (Fuentes 1989:176). Como ya hemos dicho con anterioridad, la pintura shawi sitúa a quien la porta en la condición del otro, es decir, la pintura nos completa otorgándonos el valor o los valores de lo que no somos. Cuando la joven menstruante, en el ritual de la viajayada, se dispone a sacar por primera vez la yuca para hacer su propio masato es pintada con huito, así evita ser raptada por el añuje, quien le percibe como un igual. El joven cazador, cuando pretende enamorar a una mujer o atraer a algún animal, se pinta su rostro con achiote, así simula ser picaflor, tigre, paujil, etc., adquiriendo así algunas de las características que se les otorga a estos. Cuando uno nace se pinta su rostro con achiote, también cuando se nombra y recibe la protección de un tocayo. Cuando un hombre y una mujer se reúnen, ambos son pintados con achiote y con él pintan esas piedras hombre y mujer que depositan en el alto de sus casas. Ahora, cuando uno se ve “contaminado” por la muerte de un familiar, es pintado de huito. Y ello, para evitar que la sangre de su propia familia, por tanto la suya misma, se vuelva tan pestilente como la del difunto. Parece que sigue valiendo la idea, entonces, de que la pintura - y el rostro - son una metonimia de la persona.

Pero volvamos a la cuestión del olor, ¿qué pasa con el olor de quien fallece? El olor de quien fallece, ya lo sabemos, es *nohuänen*, el alma de la sangre. Y se encuentra en el espacio del aire, *Niiru'te'* (ver capítulo 6). Otra cosa es la sangre y, por tanto, el olor del cuerpo, que es enterrado. Es decir, el que va al cementerio. Ese olor se filtra en la tierra hacia *Nu'paru'te*, donde Ucu lo convierte en hombres. Estos hombres, como sabemos, son los *shanshos*, esos seres que vimos que

salían a celebrar el Corpus Crhisti con las gentes de Santa María de Cahuapanas. Los *shanshos* son *Opisthocomus hoazin*, las aves más pestilentes del mundo; ellos son el olor y la sangre de los muertos (*chimipiroso*).⁶¹⁸

Al final de este apartado tendremos que volver a hablar sobre los *shanshos*. Pero antes, no quisiera dejarme atrás el destino de las otras almas de las que dispone el shawi: del alma del ojo, el llamado con mayúsculas Espíritu, del alma de los huesos, *nansë hua'yan*, y, por último, de la sombra o *huayanën*, de quien ya se nos dijo que permanecía junto al cuerpo en el cementerio. Salvo la que es de quien supo icarar en la tierra. Esa, se convierte en *ca'tanan'trusa* y no se queda en el cementerio, sino deambulando entre las huertas, las casas de su familiares, el monte, las quebradas, etc...

Comenzamos entonces, por el destino que sigue el alma del ojo. Pero para ello es necesario volver de nuevo al momento del velatorio. A ese momento en el que, precisamente, ésta, abandona el cuerpo y comienza su andadura tras su huellas. Una andadura que le conduce hasta *Chimirinru'te nanpirinru'te*, el espacio de los muertos.

Donde va nuestro ojo, Chimirinru'te nanpirinru'te

Cuando llegué por primera vez a Santa María de Cahuapanas me topé con una de esas historias que tantas veces son dibujadas como experiencias de muerte en nuestra sociedad: el hecho un mito popular, túnel de la muerte. Pero no se muy bien por qué me pareció entonces algo particular que se diera entre los shawi. La familia que me recibió cuando llegué a Santa María había vivido no hacía mucho tiempo una experiencia de muerte muy cercana. Bueno, no exactamente de muerte. El padre y suegro del matrimonio que me acogía, había desaparecido en el monte y nadie sabía sobre su existencia. Habían pasado demasiados meses como para pensar que seguía vivo, así que todos lo daban por muerto. Pero antes de esta “muerte”, esta misma persona, había sufrido una “falsa muerte”. Es decir, había sufrido lo que se llama un “desmayo”, que consiste en morirse sólo a medias. Uno permanece como muerto durante un tiempo, unas horas. Pero mientras tanto, sus familiares lo velan como si estuviera muerto de verdad. En un momento dado, éste se despierta. Y cuenta que caminó por el camino de la muerte hacia el cielo, pero que al llegar, sus propios familiares, ya muertos, le dijeron que “la vela de su vida” no estaba aún por consumirse. Así que volvió a la tierra para que quienes lo lloraban no sufrieran más por él. Y así fue: volvió, y mientras

⁶¹⁸ Solamente el olor pestilente señala alguna relación entre el ave peculiar llamada shansho y la palabra homófona chanco utilizada en las sociedades castellano hablantes para referirse al cerdo.

que era velado, para el asombro de todos los presentes, despertó. Desgraciadamente, su vela no tardó mucho más tiempo en consumirse y a la próxima, murió.

Esta historia, puede escucharse entre los shawi con bastante frecuencia. De hecho, a los dos o tres años de suceder lo que aquí relato, otro miembro de esta misma familia volvió a la vida después de comprobar que no era aún la hora de morir. Gracias a estas experiencias, al menos, los shawi saben qué es morir. Qué hay ahí, en el cielo, en ese lugar a donde uno se va cuando abandona su cuerpo para siempre. Cuál es el camino que hay que seguir para, como ellos dicen, *quedar en tranquilidad*.

Según dicen quienes han pasado por la experiencia de la muerte - o de la muerte a medias, como queramos - , cuando uno se muere, lo primero que siente es que sus ojos se cierran y todo es como si soñaras. Dicen que caminas por un camino estrecho, el camino de los muertos (*chimirin ira*)⁶¹⁹, que subes lomas y cruzas ríos hasta encontrar una casa con bastante comida y masato. La casa se encuentra cercada pero tiene una puerta por la cual se puede entrar adentro. Cuando mueres, dicen, estás de tanta hambre y sed que al ver la comida deseas terminar con todo. Pero se sabe que si lo haces, entonces, te quedarás ahí para siempre. Entorno a esta casa se encuentran tus familiares ya muertos, que al verte vienen corriendo hacia ti y te preguntan por cuanto sucede en la tierra. Entre esos familiares encontrarás a tu ahijado (*aicanon*). Y él, o ella, será quien te acompañe y te de las indicaciones de qué hacer si realmente estás muerto. Es por eso que es tan importante tener ahijados, pues son los que te guían en la hora de la muerte; y para que si no es la hora de morirte aún, puedas volver junto a tus familiares. Pero ¿cómo sabes que no es tu hora de morir aún? Cada uno de nosotros posee una vela que se va consumiendo a lo largo de nuestra vida. Esta vela se halla en la casa de los muertos, allá donde se encuentra nuestro ahijado⁶²⁰. Si tu vela está consumida, entonces, es verdad que estás muerto. Pero si no es así, tu muerte no habrá sido más que un desmayo (*tapinaninso'*). Si es así, tu ahijado, te recomendará que no comas cuanto hay en la casa, que no tomes ni siquiera un poco de masato. Si lo haces, los denominados “soldados” del vacamuchacho (*sha'yu*)⁶²¹ vendrán a por ti y te llevarán con ellos para meterte en la paila del Trueno o *Huira*. Una paila, en cualquier caso, a la que llegamos todos. Pero eso sí, cuando morimos de verdad. Porque cuando simplemente sufres un desmayo, si no comes y saltas sobre las ataúdes que encontrarás en la

⁶¹⁹ *Chimirin ira*, además de camino de los muertos, es el nombre bajo el cual identifican a la Vía Láctea.

⁶²⁰ Se entiende, el alma de nuestro ahijado. No olvidemos que el vínculo con estos ahijados se crea en el mismo parto con el corte de su cordón umbilical. Como vimos más atrás, aquí, el bebe o *hua'hua*, es considerado aún como algo más cercano a un *hua'yan*, un alma, que a una persona o *piyapi*. Es, de hecho, considerado aún como mera sangre, por tanto, como algo cercano al hedor. No tanto, en cualquier caso, como el aborto, que se sitúa en el extremo de lo *hua'yan* por ser, en este mismo sentido, pura sangre y algo apestoso de por sí. Tal vez por eso, mientras que el alma de un ahijado se sitúa en la puerta del camino del cielo - pues está protegido, ha sido icarado, pintado y tratado para ser *piyapi* - el del aborto, que jamás llega a serlo, se sitúa en la puerta del diablo, de los que son, como ellos, meros *hua'yan*.

⁶²¹ El denominado vacamuchacho (*Crotophaga ani*), en shawi *sha'yu*, es un ave de tamaño mediano y un pico con tres estrías negro. Es común encontrarlo sobre el ganado limpiando sus lomos de insectos.

casa de los muertos - que son, en verdad, piedras - los soldados de vacamuchacho te dejarán escapar. Entonces, notarás cómo tu sangre se normaliza (García 1999(VII):280) y despertarás como si todo hubiera sido un sueño más.

Ahora bien, si tu vela efectivamente se ha acabado, tu ahijado te anunciará - y tú lo podrás ver con tus mismos ojos - que estás muerto. Entonces, te mostrará el camino de dios. Pero ¡ojo!, no es éste el único camino que siguen los muertos, también está el camino del diablo, un camino ancho y despejado⁶²² pero guiado por el alma del aborto (*ana'hua hua'yan*). Este es el camino que se mandará seguir a aquellos que no han vivido de manera conforme, a los que han matado, a los que se han casado con sus hermanas, a quienes no han respetado a su esposa, a sus hijos, etc. Junto al alma del aborto y nuestro ahijado, entonces, se encuentra ese vacamuchacho encargado de llamar a sus “soldados”, bueno, en realidad, hay que decir a los soldados del Trueno. Él, *Huira*, es quien recibe a los muertos. De hecho, los agarra uno a uno y los mete en una paila con agua hirviendo. A buenos y a malos. Aunque mientras más pecados haya tenido uno en vida, ciertamente, más tiempo pasará en la paila (García 1999(VII):278). Hasta quemarse. Y con él, sus pecados. Así, recupera y emprende, ahora sí, el camino hacia el cielo. A menos que estos pecados sean de muerte, es decir, que se trate de gente que en vida han matado, como los brujos. Entonces, de la paila, pasan a ser directamente soldados del Trueno, es decir, diablos. Estos diablos, por cierto, son *ca'tanan'trusa* de los brujos que tenemos en vida.

Falta aún, sin embargo, un detalle importante del proceso de entrada o de acceso al espacio de los muertos. Se trata del paso de un charco (*shipiroantë'*) algo particular: un charco de sangre donde uno encuentra a los perros que tuvo en vida. En efecto, en esta cocha o charco, uno encuentra a su perro, y éste, según el trato que haya recibido en vida, te ayuda o no a cruzar al otro lado. Sin el paso de este charco, uno queda completamente al amparo de los soldados del vacamuchacho, y eso ya sabemos lo que significa, ser diablo.

“Normalmente vas directo al infierno a pagar tus pecados; pasas por la puerta, llegas a la cocha de sangre, ahí están los perros que murieron y aborreciste cuando estabas viviendo en la tierra. El perro te habla:

- No te voy a pasar al otro lado de la cocha de sangre porque cuando estaba en la tierra contigo no me has querido, mezquinabas la comida, me apaleabas, me dabas solamente

⁶²² Nótese, que el camino de Dios es angosto y estrecho como las trochas que van a los cerros, y los del diablo, anchos y despejados como los abiertos en los márgenes que ocupan las comunidades y los que dan a las ciudades ocupadas por los mestizos. En las representaciones que tenemos sobre el camino de los muertos este detalle queda perfectamente definido; es la contraposición entre los cerros y la salida a los grandes ríos. Ver en García 1999(VII):242. En cualquier caso, en la tradición cristiana el camino de Dios siempre ha sido estrecho mientras que el del infierno, era “ancho, largo y profundo”, como lo presentaba Ignacio de Loyola en *Estudios Espirituales* (cita Gutiérrez 2006:62)

huesos; y no te hace bandear la cocha de sangre, como antes no quisiste al perro, él te lo recuerda.

Los perros que sí, quisiste, los acariñaste, le diste buena comida, te reciben con gusto, te pasan a la otra orilla de la cocha de sangre y te dicen:

- Yo te voy a hacer pasar la cocha de sangre al otro lado de la orilla, porque tu me diste de comer antes cuando estaba contigo en la tierra, además no me dabas patadas, no me mezquinabas la comida.

Al pasar a la otra orilla de la cocha de sangre ahí están los truenos. Ellos aconsejan, azotan, castigan porque en el libro está apuntado todo lo malo que has hecho en la tierra, el trueno va leyendo el libro, y conforme lee, va botando al pecador a la paila que contiene agua hirviendo o a la candela”.⁶²³

Esta idea, desde luego, es algo que los shawi tienen muy en cuenta a lo largo de su vida. De ahí, el exquisito cuidado que tienen con sus perros. Cuidar de un perro y tener un ahijado, son dos elementos que le aseguran a uno encontrar el camino de dios y evitar su conversión en diablo. Así que esto es algo que no hay que descuidarlo. Pero, vale que nuestro perro conozca la manera en la que le hemos tratado en vida, también nuestro ahijado, esto es absolutamente comprensible. Pero el Trueno, ¿cómo sabe cómo fuimos en nuestra vida? El final de este testimonio nos lo explica: el Trueno va leyendo en nuestro libro cómo fuimos y qué hicimos durante nuestra vida. Un libro que no tiene páginas, sino líneas, pues no es sino la palma de nuestra mano, *cancahuan imira*.

“El libro de la vida, lo va leyendo Satanás o el trueno, ese libro es su misma mano, la persona no le puede ensañar porque todos los pecados los tiene registrados en su mano. Los castigos que recibe el pecador son debidos a las peleas, robos, mentiras, chismes, borracheras, desobediencias, haraganería, irresponsabilidad, sacar las vueltas al esposo a la esposa y la esposa al esposo. Una vez que se paga por todos los pecados, la persona se va a Dios conducido por el ahijado.

Cada vez que llega un pecador nuevo, cuando le azotan a él y le queman, a todos los que están en el infierno también nuevamente le azotan y queman hasta que cumplan por todos los pecados. El pecador puede estar en el infierno así, uno, dos, cuatro, cinco, seis o más años según el pecado que hayan cometido.

Si el pecador ha convivido con sus familiares, madre, hermana, prima, comadre, etc., o es brujo habiendo matado a criaturas o personas de edad, Satanás decide que hará con él, se lo da al vampiro para que se lo coma, el vampiro se come al espíritu y ya deja de existir. Ya no vive ni en el cielo, ni en la tierra, ni en el infierno; normalmente, los brujos criminales, se quedan en el infierno, ahí no más, se convierten en truenos, cuando muere alguien, al llegar al

⁶²³ En García 1999 (VII):241.

infierno, ahí mismo le castigan su alma y su espíritu se queman en la candela, o en la paila donde hay agua hirviendo. En los días sombríos nosotros escuchamos acá en la tierra cuando llueve esa agua, suena como cuando oímos acá el agua que cocina en la olla.

Acá en la tierra de Cumpanamá cuando alguien ha convivido con sus familiares le llaman con el nombre de huirá (trueno). Por eso dicen que hay muchos truenos en el infierno, esos truenos tienen rabo como el mono y una cara bien fea”.⁶²⁴

Cada uno de nosotros va recogiendo en su propia mano, su vida. Y así, cuando llega al espacio de los muertos, todo cuanto ha hecho en ella sale a la luz. Lástima que no se lea en nuestros ojos, que es donde ha permanecido este alma mientras vivíamos. En cualquier caso, no puede ser ésta, una versión más cristianizada del destino de las almas. El ojo de dios que todo lo ve y las cuentas que hay que saldar cuando se está en su presencia. Cielo e infierno; todos pecadores y unos pocos, como aquí, perdonados. Fuego, llantos, sangre...Podríamos ir desmenuzando la concepción sobre los muertos de los shawi y cada elemento, muy probablemente, encontraría su pareja en las enseñanzas y creencias misionales que durante siglos fueron impuestas a los indígenas americanos. Pero no es esta ahora la tarea aquí, ni mucho menos. No olvidemos que lo que nos trajo a este punto fue el destino del alma del ojo, es decir, el destino de esa personita reflejada en la retina de cada shawi y a la que denominan *ya'pira hua'yan*. Pues bien, este ser, se queda en el espacio de los muertos, tanto si sigue el camino de dios, como si sigue el camino del diablo. La diferencia entre uno y otro, será que unos vivirán en paz para siempre, y otros, ardiendo cada vez que alguien entre en *Chimirinru'te nanpirinru'te*⁶²⁵.

Pues bien, veamos ahora qué sucede con el alma de los huesos, con *nansë hua'yan*. Y para ello, nos situamos algunas semanas después del entierro del difunto, justo en la previa del momento en el que la familia vuelve a ocupar su vivienda y a incorporarse, poco a poco a las actividades propias de cada uno. Aquí es cuando se celebra la llamada “chungá” o *nansë' huinatipë*, la velada de los huesos.

⁶²⁴ En García 1999(VII):241

⁶²⁵ Sería interesante trasladar el viaje de este alma shawi a un “viaje” a su territorio, es decir, pensarlo como el viaje que ha llevado al pueblo shawi hacia el espacio que ocupa actualmente. Caminos estrechos, otros angostos, subidas a cerros, cruce de aguajales. Como si el final de su vida, en realidad, fuera un retorno o un “hacer” el camino de sus antepasados. Situados hoy en el pie de monte de los cerros, la meta para un shawi no será nunca el lugar de Dios, como tampoco pudo ser el destino del pueblo shawi llegar allí donde se encontraba Cunpanamá, el Cerro de la Paila. Uno está forzosamente destinado a quedarse *más acá*, en verdad, en la tierra, entre seres humanos...

Limpia la vivienda y limpio el cuerpo, los familiares del difunto se disponen a volver a su hogar. Pero cuando ya lo hacen, por fin, un último detalle les falta por hacer para despedir a quien días o semanas antes murió. Se trata de velar a su alma de la misma manera que su cuerpo se veló el día de la muerte⁶²⁶

Cuando cumple una semana, a su alma nuevamente le velan igual que han velado a su cuerpo. Velan su alma que han dibujado en su esqueleto. Las viudas preparan el masato para la chungu, las señoritas no ni tampoco las señoras que tienen marido, porque si preparan ellas pronto van a enviudar. Las viudas mismas son las que convidan por la noche.

En medio de la casa ponen una tela negra, a eso cortan papeles blancos que tienen su dibujo del esqueleto y lo pegan a esa tela negra. Por ejemplo, si es su hijo el que ha muerto, su mamá se va a sentar a su lado y empieza a llorar. Ahí también juegan como cuando han velado a su cuerpo, lo mismo hacen cuando están velando a su alma. Le velan con quena y bombo o con flauta y tamborcito. Al amanecer le despegan la chungu, con una música dedicada a este momento, a esa chungu la votan al río y ahí terminó todo⁶²⁷.

Como dije páginas atrás, a las pocas semanas de llegar a territorio shawi, murió una mujer shawi en la misma comunidad en la que yo estaba, Sonia. Después de su muerte, provocada por una mordedura de víbora, su familia se alojó en la misma casa donde por entonces yo disponía mi mosquitero (ver nota 610). Después de pasar allí aproximadamente un par de semanas, la familia de la difunta, llamada Sonia, decidió volver a su casa. En ese tiempo, se habían puesto en manos de un *pënoton*, habían cumplido con el ritual de golpear a un árbol para no morir pronto, y habían encargado a una señora que limpiara su casa para volver a ella. Estaban casi listos para recuperar su vida. Pero faltaba la celebración de la chungu. Pregunté durante días por esta particular ceremonia. Le pregunté a los interesados, pero por diversos motivos esta familia había decidido no celebrarla. Antes de que muriera la que era la mujer de la casa, estaba sembrando un nuevo yucal porque no disponía de suficiente yuca para hacer masato y alimentar a sus hijos, así que, al morir, su yuca no estaba lista todavía para ser cosechada. Esto significaba, por tanto, que su familia no podría ofrecer masato a sus invitados durante toda una noche que dura normalmente, la chungu. Además, la difunta, no disponía en el momento de la muerte, de ninguna pariente que pudiera preparar y servir el masato

⁶²⁶ Lo correcto sería decir velan a una de sus almas, a la de los huesos, aunque normalmente, en cuestiones de almas no se hace ninguna diferenciación, más que cuando se les pide que enumeren aquellas que existen. Entonces hablan de las cuatro almas de la persona que más que almas *de* la persona, son, como hemos visto “almas personas”, en realidad, entonces, difuntos.

⁶²⁷ En García 1993 (II):150.

en el caso de que ella, efectivamente, muriese. En las comunidades sólo disponía de una cuñada y estaba amamantando a un bebé, imposibilitada entonces, como su esposo, a formar parte de ese ritual. Hacerlo, podría dañarles a ellos pero, sobre todo, al bebé. Así que, finalmente, con alguna que otra crítica, la familia decidió volver a casa sin más, habiendo cumplido, eso sí, con el tiempo que un *pënoton* diagnosticó como suficiente para que el alma de su familiar se marchara de su hogar. Las críticas, por cierto, iban dirigidas a la cuñada, pues algunos consideraban que en realidad no quería hacer masato y ayudar a la familia a pasar la chungu porque era mestiza. Por tanto, una floja, alguien que no sabe hacer masato, no entiende, no sabe, no respeta. Su actitud, empero, podría poner a la familia de la difunta en apuros. ¿Por qué?

La chungu, denominada así porque se supone que debe realizarse a los diez días del enterramiento, consiste en velar los huesos del muerto⁶²⁸. Éstos, se representan con la figura de un esqueleto que se realiza con papel blanco y se pega sobre una tela negra. El esqueleto, representaría entonces, el alma del muerto. La tela es dispuesta en forma de altar. Los familiares se sitúan a la derecha de ella y el resto, a partir de ellos. Son invitados parientes, compadres, gentes ancianas, niños, jóvenes. Se vela durante una noche completa en la que de nuevo se recurre al juego y a la música para acompañar la espera. Una espera que termina, en este caso, llevando los huesos del muerto, representados en ese esqueleto, al río. Tirándolos al río, digamos, como se tiran los huesos de los animales una vez que se ha comido. Y ahí, termina la chungu. Termina la chungu, aunque con ello no desaparezca del todo el peligro de muerte para los familiares del difunto. Algunas restricciones y atenciones habrá que mantenerlas al menos un año. Como, por ejemplo, las relaciones sexuales. ¿Qué sucede si no se celebra la chungu? Que el alma del difunto seguirá interrumpiendo en la vida de su familia. Hasta tal punto que puede provocar más muertes en ella.

Pero, ¿cuál es realmente el destino de esos huesos que se tiran al río? ¿qué sucede con el alma de los huesos? Los shawi siempre hablan de este alma en relación a los ya citados tunchis (ver capítulo 6). De hecho, recordemos, *nansë hua'yan*, el alma de los huesos, es el *tunchi* más peligroso de todos los que uno puede hallar en la noche. Toparse con él significa, prácticamente, la muerte. Pero entonces, ¿ese *tunchi* con forma de esqueleto, es el esqueleto de una persona que ha muerto? Sí, diría un shawi. Pero ya no es persona, es *puro hueso*. Es decir, no puedo identificar a un *tunchi* con un difunto concreto, pero sí sé que es hueso de difunto. No así con las sombras, por cierto, la última de las almas de una persona. Porque estas sombras, o al menos algunas, se transforman en

⁶²⁸ “Chungu” equivaldría al número 10, *chunka* en quechua y *shonca* en canponan. Por testimonios de los misioneros se sabe que ciertos grupos de esta región enterraban a sus muertos y luego exhumaban sus huesos para velarlos y volver a enterrarlos. Sólo después de este segundo enterramiento se daba por finalizado el ritual funerario (Chantre y Herrera: 1909:275) Es posible que los shawi fueran uno de esos grupos, ellos así lo reconocen por lo menos. Sus testimonios hablan de enterramientos en tinajas y de exhumaciones, y la chungu, entonces, quedaría de esto.

ca'tanan'trusa. Entonces, nos guardará durante nuestra vida y nosotros podremos también guardar a nuestros hijos y nuestros hijos a los suyos, etc, etc. Porque quien tiene *ca'tanan'trusa* en vida, al morir, su sombra, se convierte en *ca'tanan'trusa* de los suyos. Se hereda de alguna manera, digamos.

Así, tenemos que *nansë hua'yan*, los huesos de una persona, se convierten en un ser extremadamente peligroso y cuyo hábitat es el monte o *tanán*, aunque con bastante frecuencia, en las noches, ronda también por entre las viviendas. La sombra, de la que aún no habíamos dicho nada, se transforma en ese compañero de vida que tanto buscan los cazadores para ser advertidos de los peligros del monte. En realidad, dicen los shawi, la sombra del cuerpo se queda en el cementerio cuidando al cuerpo. Por eso, los cementerios son como grandes ciudades que viven no de día, sino en la noche. Sólo que algunas de esas sombras del cuerpo, acompañan también a su familia, o a alguno de los miembros de esa familia, principalmente a los hombres en sus cacerías.

Dicen que a lo menos en shawi, los viejos cuando saben icaro, los que saben icaro, los que fuman, o sea, saben curar, no? ellos cuando mueren se transforman en amana, en yanapuma, en huanquenian, ese sapito verdecito, se transforman en asa, etc. De acuerdo a esto te cuida cuando te vas. Eso es igual que mi papa finado, profesora, mi papá se ha transformado en amana, no te miento. Él sabía todo, icarar cuando hacen, este, daño de boas, animales del monte, pues, demonios. Sabía mi papá icarar. Mi papá icaraba para anzuelar, para cazar animales, para pucunear, para, este, los muchachos cuando están con diarrea, lo que decimos aquí en la selva lo que le hacen daño, a veces con diarrea, vómitos, todo eso sabía, lo que es susto, ese niño está flaco, poscheco, todo eso sabía icarar, todo mi papá lo sabía y ahora cuando se ha muerto, ha transformado en amana y hasta ahorita está en su tambo y por ahí, donde que tenía su campamento, donde que cazaba animales, por ahí. Por arriba. Ahí está. Hartas veces viene. Y a través también visión miramos. Mi papá se transforma en amana y en yanapuma también. (...) Ellos son a la vez demonios de monte también a la vez, al transformar, o sea, su espíritu malo se transforma en eso, su espíritu bueno, según nuestra costumbre shawi, se mandó eso lo que está - señala al ojo -, se mandó hacia dios, la mirada, nuestros ojos. De repente yo te veo y aquí aparece de repente tu cuerpo aquí, y ese se va al cielo. Lo que tenemos aquí, nuestra sombra, y ese es espíritu malo, entre bueno y malo. Entonces de ese se ha transformado. Una vez cuando se transforma en amana, tiene que transformar en todo tipo de animales ahí, no solamente amana, en otros animales también, así está, no son cualquiera que se transforma. Eso es igual brujos cuando muere, no se va y su espíritu malo ahí, pero su espíritu también lo que tiene... son malos, termina ahí. Según dice que se van al cielo, sufren⁶²⁹.

⁶²⁹ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

Echando la vista atrás recordaremos que dijimos, que los huesos - por ende el esqueleto de una persona - forman parte de la contribución masculina al ser humano. Es decir, los elementos básicos de un ser humano, según vimos, son la sangre y sus huesos; la sangre es el aporte de la mujer; los huesos, son formados a partir del semen que aporta el hombre. La sangre que aporta la mujer, al morir, ya sabemos en qué se convierte, en *nohuënen* y en *shansho*, y ahora resulta que los huesos conformados a partir del semen, terminan siendo *tunchis*. Bajo esa forma permanece la parte masculina de todo ser humano cuando éste, en verdad, deja de serlo.

Un shawi se concibe así, en realidad, como un *hua'yan*. Y desde su nacimiento hasta su muerte de lo que se trata es de reconducir tal condición a la de *piyapi*. Su unión con lo *hua'yan*, sin embargo, va contenida en sí. Expresada además, por una pintura que refleja en cada momento, en qué situación se encuentra con respecto a su vinculación con aquello que es. Los *tunchis*, las aves nocturnas, los amanas, los *tanán hua'yan* en general son, por eso, como muestra el testimonio de nuestros informantes sobre su padre, personas devenidas, como su nombre indica, en gentes con otro cuerpo, no ya con *nonën*. Son *tananpi*, difuntos, personas y cuerpos (-pi) del monte (*tanán*). Como tales, no ocupan los lugares comunes de los *piyapirosa*, sino que se encuentran esparcidos por el entorno que queda más allá de sus viviendas. Pero su mera presencia es ya un motivo de *contaminación* para ellos. Una contaminación que debe ser medida, a la que uno sólo debe exponerse en condiciones de poder hacerlo. En el caso contrario, la contaminación terminará convirtiéndose en una *conversión* y, por ende, en una muerte. Quienes consiguen el privilegio, sin embargo, de acercarse y además, aprovecharse de su presencia, se convierten prácticamente en uno de ellos. Estamos hablando de los *pënoton*, esos chamanes shawi que viven en constante comunicación con los seres del monte y que se sitúan al límite, por eso, de su conversión en *hua'yan*. Su propio tratamiento (alimentario, sexual, social) lo pone de manifiesto como veremos en el capítulo 9.

Recordar de nuevo, que el emblema de aquello en lo que se convierte un *piyapi* al morir, al cambiar o al recuperar su condición de *hua'yan*, con la que nació, es el *shansho*. Ese ave de colores negros y rojos, con sus ojos como un punto de fuego, cuyo canto recuerda al de las aves clasificadas como “cucos”. Su característica principal, sin embargo, es otra muy distinta: su olor. El *Opisthocomus hoazin*, se caracteriza por comer hojas y frutos de las plantas que crecen en torno al agua. Su aparato digestivo es único y usan una fermentación bacteriana en la parte delantera del estómago para descomponer el material vegetal que consumen, como tantos rumiantes. Es por esto por lo que su olor es tan fuerte, parecido al estiércol, razón por la que no se considera tampoco un ave comestible para los shawi.

Pues bien, para terminar esta sería la idea con la que debiéramos quedarnos: el desarrollo de vida del shawi va acompañado y marcado por el olor, un olor que es el signo más evidente de su condición como humano y que viene impuesto o va impregnado, si se quiere, en esa sangre materna que conforma a cada hombre. Quiere eso decir que desde que nace hasta que muere, el shawi, porta un olor que es el que desprende su propia sangre, una sangre que *contamina* y que al morir, convierte a la persona en un ser pestilente. Alguien, que a su vez, atrae la muerte. Los huesos, aporte del hombre a la vida de un ser, no tiene mejor suerte, y pasa a ser, directamente, muerte. En mi opinión, esta cuestión resulta esencial a la hora de entender muchos aspectos del pueblo shawi. Y desde luego, no es, aunque eso de tener un olor - y un tunchi - parezca algo etéreo sin más, no es, digo, una mera banalidad; el olor define al ser humano, o mejor dicho, define la condición del ser humano. Me definió a mi, antes que nada, como ser humano entre ellos. Y sirve como marca para organizar todo el proceso de vida de éstos, sus relaciones sociales, sus normas de parentesco, la transmisión de enfermedades, el mundo mágico de los chamanes, etc, etc. También, por supuesto, el olor, como el sentido de lo humano es algo que se debe tener en cuenta desde fuera para quienes allí llegamos. Pues nuestro olor no es sólo un añadido a nuestra persona, es, de hecho, el elemento que nos define como seres humanos. Si ese olor es contaminado o contaminante, nosotros, también lo seremos.

Así, tal vez como conclusión, valdría decir que, el shawi, como persona, se conforma a lo largo de su vida modulando y controlando principalmente aquel elemento que le vincula a sus antepasados, su sangre. Una sangre que determina un particular olor y que evidencia, como decimos, su condición como ser humano. La pintura que va marcando el cuerpo de un shawi en las diferentes etapas de su vida es la exteriorización de su condición como humano. Y, así, el achiote, se mantiene en sus rostros desde el nacimiento hasta prácticamente la muerte; pues él es la marca principal de una dependencia directa de la sangre, en definitiva, la marca que refleja la matrilinealidad del pueblo shawi. El huitó, por su parte, es el color de la mujer; de la mujer que transmite una condición que debe ser necesariamente modulada por su propio ser contaminante. No en vano, los shawi, utilizan el mismo verbo para designar el hecho de pintarse y el de contagiarse o contaminarse, *pashitërin*.

El shawi *piyapi*, como conjunción entre alma y cuerpo, entre *hua'yanënpö* y *nonën* ⁶³⁰, es así, también, una conjunción de tiempos y espacios; es el reconocimiento de una dependencia directa con lo que se fue, con el principio de los tiempos, y con los lugares que uno ocupa con respecto al resto de seres humanos: los *hua'yan*, los mestizos, los awajun, los blancos... Esta dependencia, empero, tiene un precio. Y este precio es el vivir como un ser perpetuamente contaminado, en el límite, digamos, entre lo *piyapi* y lo *shansho*.

⁶³⁰Ver cuadro 2.

CUARTA PARTE: EMERGENCIA DE LA PREDACIÓN

Capítulo 8. *Canioron*. El cuerpo enfermo

Capítulo 9. *Shontatërinso'*. La persona embrujada

Capítulo 8. *Canioron*. El cuerpo enfermo

- **Singurear, cutipar, hacer daño**
- **Virotes, sueños, icaros**
- **Brujos, hechiceros, médicos, chamanes**

Terminamos el capítulo anterior básicamente diciendo que la persona shawi, la contenida en ese término *Canpo piyapi* usado para designarse como seres humanos, es una conjunción de espacios y tiempos contenidos en un cuerpo determinado, su cuerpo o *nonën*. Estos espacios y tiempos, están vinculados forzosamente por la línea de la consanguinidad transmitida, en este caso, por el lado materno. Así, el desarrollo de vida de un shawi, se concibe como un viaje de ida y vuelta entre esos espacios y tiempos, lo que significa ir de lo *hua'yan* a lo *piyapi* y de vuelta a lo que se era antes de ser persona. Total, nacer siendo *sapo* para terminar siendo *shansho*.

De un polo al otro, sin embargo, existen un número determinado de estados. *Hua'hua, inapi, quëmabia'huaya, sanapi, quëmapi, masho, mamapaya* (ver cuadro 4). Pero todos ellos, cada uno a su manera, parecen estar definidos por un mismo elemento corporal: el olor. Un olor que les hace ser mujer, muchacha, cazador, hombre soltero, hombre enamorado, anciano, mujer sabia, soltera o viuda, y, por último, *chimipi*, muerto. Ahora bien, el olor de un *piyapi* se consigue, se pierde, se transforma a través de dietas, icaros, de restricciones alimenticias y sexuales, a través de rituales y a través de la pintura, que fortalece y hace explícita su propia condición de ser humano. Perder esta condición, sin embargo, es bastante más habitual de lo que parece. Y es a eso a lo que los shawi denominan *canio*, enfermedad.

La enfermedad es un estado al que se llega tras una transgresión que puede comprender distintos grados y modos de intencionalidad. Hay enfermedades que son motivadas por acciones de segundas o terceras personas sin que uno pueda hacer nada por evitar que se cometan. Como en el caso de los bebé. Si un padre o una madre transgreden las restricciones consabidas para no dañar el alma de su hijo, éste, podrá morir, pero nada habrá podido hacer él por evitarlo. También cuando una viajayada no ha sido bien aconsejada o un joven bien iniciado al mundo de los animales pueden enfermar, pero no siempre la responsabilidad es suya, sino de sus padres por no haberles guiados en su camino hacia la madurez. Cuando un cazador mezquina a los animales o una mujer su masato, ahí sí que la enfermedad será cosa de ellos, pues como hombres y mujeres adultos, saben ya qué es lo que les define como seres humanos. Sin embargo, hay un tipo especial de situación y que provoca un estado enfermizo que escapa a todas estas situaciones. Se trata de una enfermedad provocada por una transgresión preconcebida, de una “tercera persona”⁶³¹ y transmitida a través de virotes conseguidos a conciencia con dietas, días de internamiento en el monte, mucho tabaco, toé, maricahua, ayahuasca,

⁶³¹ Es decir, no es resultado de una acción propia ni de una acción de alguien a quien me une un lazo de consanguineidad, como sería el caso de un bebé y sus padres, sino por otra persona que por ella misma o, en la mayoría de las ocasiones por encargo de alguien – y este alguien puede ser perfectamente un consanguíneo- me hace el mal. Esta tercera persona sería, por lo tanto, un brujo.

sueños, etc. Hablamos del conocido como “mal de gente” o enfermedad por brujería, donde se incluyen las afecciones de la venganza (*yai’huërètërinsò*) y la envidia (*noyacasò*)⁶³².

El mal de gente o *piyapiran* en shawi (ver nota 10) es, hoy por hoy, la “Enfermedad” con mayúsculas para los shawi, la que más les acecha y les preocupa. Pero no es la única. De hecho, desde que iniciamos este texto, he enunciado en infinitud de ocasiones motivos que evitaban o provocaban estados enfermizos y que no son provocados por brujería. La lluvia cuando alguien muere, el sacharuna cuando se camina sin conocer por el monte, la boa cuando nos bañamos tras una joven menstruante, el hacha de un padre sobre el alma de su hijo recién nacido, la gripe cuando vamos a las ciudades o la mushanda cuando no nos ican tras la muerte de un pariente. Todos estos y cientos más, son para un shawi, también, motivos de enfermedad. Sin embargo, todos guardan junto al mal de gente, a nuestro parecer, un común denominador: son resultado de una transgresión. Es decir, ante un hecho “inadecuado”, para los shawi, sólo hay una respuesta posible: la *disfuncionalidad* corporal, diarreas, vómitos, dolor de cabeza, flojera en las piernas, fiebre, dolor de estómago. Estados enfermizos que conllevan una *disfuncionalidad* también social que significa retraimiento, aislamiento, orfandad social, un estado que saca al individuo de su vida en tanto que persona (le relega de sus funciones como hombre o mujer), como miembro de una unidad familiar (padre o madre), de su grupo local (compadre, yerno, cuñado) e incluso a un nivel más amplio aún, de su papel en la estructura política o social de la comunidad de la que forma parte su grupo. Esto es lo que involucra una transgresión. Siendo o no, personal. Es decir, provocada por una acción del propio individuo, de una segunda persona normalmente consanguíneo, o por un tercero, por lo general no consanguíneo, y cuyo grado de intencionalidad podría medirse de diez, en una escala del cero hasta el diez.

¿Qué es transgredir?, ¿qué significa hacer algo inadecuado?, ¿por qué nuestros actos pueden ser interpretados - y por quién - como algo transgresor?

En el capítulo descubrimos, gracias al análisis del transcurrir histórico y mítico de los shawi, que la “enfermedad” fue resultado de una serie de presencias y transformaciones consecuencias del advenimiento de determinados seres a sus vidas. Es decir, la enfermedad, fue consecuencia esencialmente de la llegada de los patrones, del hombre blanco. Con ellos llega el guabamuro, el sarampión, la viruela, llegó el *padecimiento*. Hasta hoy, de hecho, cuando hablas con un shawi y le

⁶³² Como digo un poco más abajo, me ocuparé del ámbito del mal de gente en el capítulo 9. Allí, se tratará también de la venganza y la envidia, y se intentará marcar los límites que definen estas dos afecciones, por otro lado, siempre difíciles y permeables. En realidad, tanto una como otra, son reconocidas como afecciones vinculadas al mal de gente. La envidia es motivo del mal de gente al igual que la venganza. Aunque la venganza tenga un campo de implicación algo más transcendental para el conjunto shawi que la envidia que, al fin y al cabo, no es más que un desencadenante, el motivo transgresor siguiendo mi argumento, que provoca el mal de gente. La venganza es resultado. Y no siempre desencadenante. (Ver capítulo 9, “El camino de la venganza”)

preguntas por qué ahora se enferma más que en la antigüedad, por qué se mueren tantos shawi, de inmediato remiten a ellos, a los patrones mestizos, al alcohol, a esos hombres con sombrero y botas de los que hablamos más atrás y que son una referencia indudable de la presencia del hombre blanco en sus vidas. Y es por eso que, como reconocería A.C Taylor (1997), la enfermedad, la que surgió en los tiempos de Moyobamba, también explícita, en verdad, la manera según la cual los shawi, como otros tantos grupos amazónicos, *entienden* el contacto. Pero uno se pregunta entonces, los antiguos shawi no *enfermaban* hasta que no aparecieron en sus vidas estos seres con sombreros que hablaban castellano. Y entonces, surge una nueva respuesta:

*No, más ante había harta comida, los animales venían acacito no más, a la casa, no había que caminar lejos. Ahora, caminas y no hallas. El monte es peligroso, mucho ser hay y te quiere hacer daño. Te llevan. Vienes, pucha, enfermo. Ahí no más, paradito, sin tomar, comiendo platanito. Ya no es conforme, no puedes ni ir ni adonde. Más antes tampoco había brujos, ahora por donde que vas, hallas. Eso nos hace mal a nosotros, nos mata. Por eso, nosotros los shawi, más que nada, enfermamos de eso, de brujería. Nos virotean, nos hacen doler nuestro estómago, nuestra cabeza, ya parece que quieres morir. Así hacen ellos...*⁶³³

Es justo admitir, y ya se ha dicho en varias ocasiones, que la situación medioambiental actual del territorio shawi es una situación degradada por las explotaciones a las que se ha visto sometida desde, prácticamente, la llegada de los españoles. Esta situación influye, cómo no, en la presencia animal y, por ende, en la alimentación de los shawi privada cada vez más de proteínas animales. Es indudable que a personas con un déficit alimenticio tan grande les afecten males que con un simple control nutricional valdría para no considerárseles ni tan siquiera, en nuestro lenguaje, de enfermo. Pero no es esto lo que les mata a los shawi. Lo que les mata, dicen, es que en ese mundo donde antes había hartos animales, ahora sólo encuentren seres que procuran enfermarlos. Y esta enfermedad no es la nutrición, ni mucho menos, es la que, de alguna manera, parece que no había antes, la que llega de las profundidades del monte, digamos, la de aquellos seres que eran “gentes” hasta que se transformaron unos en animales, otros en sacharunas, otras en “personas”. Hoy, esas personas son los shawi, y esas “gentes”, los seres que fueron convertidos por sus propias acciones en el mundo en el que todos eran iguales.

Quiere ello decir, que finalmente la transformación o conversión de los seres humanos, sería la verdadera fuente que dio lugar a la enfermedad. Hoy, esos seres que antes fueron gentes son en su mayoría los que producen daño. Y de algunas de esas gentes, por cierto, han aprendido los brujos; ellos son los protagonistas de esa parece que “otra” enfermedad que tampoco había antes. Pero ¿qué

⁶³³ Manuel Pizango, Chacatán 2006.

pudo provocar entonces dicha conversión como para que hoy, el contacto con lo no humano pueda conducirlos a enfermar?, ¿por qué la relación entre lo humano y lo no humano se vuelve en determinadas ocasiones fuente de malestar? .

La transformación de los animales en gentes o de las gentes en animales, como se quiera, dio inicio a una larga lista de comportamientos diferenciados que eran necesarios para que quienes lograron el estatus de “persona”, no perdieran su condición. Así se formó todo un decálogo de normas que son las que conforman y dan forma hoy al conjunto shawi. Sin embargo, cientos de elementos les empujan constantemente a salirse de los límites de este decálogo, y ello les supone perder la condición no sólo de shawi sino, sobre todo, la de *piyapi*. Aquella que se logró precisamente con la conversión inaugural. En el capítulo anterior, he intentado mostrar de qué manera está conformado este *piyapi*, es decir, qué es lo que aporta al shawi su condición particular de ser humano en relación con aquellos que no lo son. Hemos descompuesto su figura y hemos concluido que dentro de la misma se aúnan elementos que le vinculan a un tiempo pasado, efectivamente, a otra condición que es la condición de lo *hua'yan*. Lo *hua'yan* de un *piyapi*, empero, es aquello que le permite seguir manteniéndose como tal. Es su alma, su espíritu, diríamos en un lenguaje más cercano a nosotros, y sin lo que simplemente dejaría de ser *piyapi*. Perder lo *hua'yan*, significa morir. Y morir significa, ser sólo *hua'yan*.

Pues bien, en este capítulo, estrechamente vinculado al capítulo 9, propongo no tanto hacer un listado de enfermedades que afectan a los shawi, es decir, no tanto hacer un listado de los motivos que provocarían esa pérdida de la condición de *piyapi* de los shawi, como analizar la incidencia que esta pérdida, la enfermedad, tiene en su propia concepción como grupo (y como shawi) frente a los otros. Es decir, propongo centrarme en entender qué significa que los shawi transgredan y enfermen y qué relación guarda eso con la actitud que tienen en sí mismo y frente al mundo que los envuelve. Con ello daría entrada en nuestro texto a ese *padecimiento* que reza en el título de la tesis. Vamos a tratar la cuestión del concepto de enfermedad shawi y qué comporta para ellos sentirse en ese estado de contaminación perpetua de la que hablamos en el capítulo anterior, y que parece que se va dibujando como resultado de esa conversión fuente de la llegada de los que calificaremos simplemente como “otros”. Que entren aquí humanos, cristianos, patrones, blancos, mestizos e incluso brujos, si es que es verdad que *antes* no los había.

Para desarrollar estos aspectos, sin embargo, entiendo que el primer paso debería ser dejar atrás por un momento todo cuanto dijimos de la “enfermedad mítica” y situarnos de lleno en las afecciones actuales de los shawi. Es decir, dejemos a un lado cómo llegó la enfermedad hasta la actualidad para ver cómo es y qué significa que hoy se siga enfermando. Además, un segundo paso,

algo más complejo, sería asumir que, para los shawi se distinguen al menos dos estados que se califican de enfermizos: la “cutipa” y la “brujería”. En el primer caso, se trataría de un estado de sufrimiento provocado por fenómenos naturales, animales, plantas, seres acuáticos o terrestres, o agentes externos al mero entorno shawi como las ciudades o el contacto con otros grupos vecinos, y en el segundo caso, se trataría básicamente del mal de gente, del estado resultado de una acción de brujería. Así que esta distinción, nos conduce a una segunda, donde los límites son, quizás, aún más sensibles aunque pienso que con espacio suficiente como para hacer asumible una distinción entre quien es “cutipado” y quien es “viroteado”. Voy a intentar explicarlo brevemente para seguir adelante.

Cutipar (*o’yorin*) es, básicamente, hacer daño; haber sido cutipado significa que hemos hecho algo que ha provocado que fuéramos dañados. Este daño se transmite a través de *soplos* (*pinëyatërin*) que contienen una serie de virotes (*shinërë*) que provocan, en cada caso, malestares en nuestro cuerpo. Sólo extrayendo estos virotes, se recupera nuestro cuerpo. ¿Qué diferencia guarda esto con ser, entonces, simplemente, viroteado? El estado de viroteado al que me refiero aquí en contraposición al de cutipado, es el que provoca una especie de virote muy particular que proviene directamente del cuerpo de una persona. Esta persona los adquiere de determinados seres del monte o incluso de otra persona, y los conserva gracias a lo que se conoce como *yahuasa*, su flema. La flema le permite tragar los virotes⁶³⁴ y conservarlos. Y en este sentido, ella misma necesita de un trato especial, hay que alimentarla y no perderla, y para eso, se masca tabaco, se dieta, no se toma aguardiente, se camina despacio, no se habla, y no se deja tocar ni chupar la corona, pues eso supondría directamente su pérdida. Los virotes de la *yahuasa*, son usados para hacer daño, pero un daño que descoloca tan profundamente a la persona que le provoca su muerte. La extracción de estos particulares virotes sólo es factible si quien se dispone a hacerlo posee la misma habilidad de mantenerlos que el que los envía. Y es una extracción que necesita, casi de manera forzosa para los shawi, un espacio determinado, que es el que facilita la ayahuasca. La ayahuasca ayuda a visionar la procedencia del virote. Quiere decirse entonces que el viroteado, en realidad, es una víctima de brujería, mientras que el cutipado, es una víctima, como veremos, de sus propias acciones en contra de lo reglado. Por eso, se nos puede decir aquí y con mucha razón que el “viroteado” es alguien que podría calificarse simplemente de “embrujo”. Y sí, podría ser así. Pero si me he decidido aquí por la palabra viroteado es porque en *canponan*, precisamente, el término para calificar el embrujo es *shontatërin*, es decir, virotear. Cutipar, por cierto, es *o’yorin*, traducido como hacer daño o también

⁶³⁴ En García 1993(I): 299 se nombra a esta acción *picutamarë*.

singurear, acción que se califica con éste y con otro verbo, *pinërin*, de donde procede la palabra *pinëyatërin*, soplar para maldecir. No, en cualquier caso, soplar para matar.

De este modo, el término *canioron*⁶³⁵ que da título a este capítulo, designa a un cuerpo enfermo; *canio* es enfermedad en general. *Canio'pi*, es alguien que padece una afección corporal por haber sido cutipado. Pero no, por haber sido exactamente “viroteado”, sino simplemente, si se quiere *soplado*. De alguien que está enfermo por brujería se diría también que tiene enfermedad, sí, e incluso se le asignará la palabra *canio'pi* para designar su malestar físico. Sin embargo, alguien que ha sido atacado por un virote de un brujo, no es sólo un enfermo, es una víctima de *shontatërinso*, de brujería. Y eso es mucho más que una simple dolencia. La brujería, como veremos, no sólo afecta al cuerpo (*nonën*) sino a todo el conjunto que posibilita que un ser humano viva como ser humano, como *piyapi*. De ahí que se designe como la enfermedad de la persona por excelencia. También porque es provocado por una persona directamente, es decir, es una dolencia intencionada que no busca dañar al cuerpo solo, en realidad, sino a cuanto éste sostiene.

Pues bien, dejemos para el capítulo siguiente todo lo relacionado con el ámbito de esta dolencia llamada mal de gente, y tratemos aquí la enfermedad del cuerpo, la “cutipa”, sus causas y formas de combatirlo y su grado de incidencia en la concepción de persona de los shawi. En nuestro camino, será inevitable hablar de quienes combaten las enfermedades y sus modos de enfrentarse a ellas, los médicos shawi o *pënoton*⁶³⁶, pero procuraremos hacerlo siempre remarcando ese límite tan delicado precisamente entre la “medicina” y la “brujería” que los mismos shawi proponen, confunden e invaden.

⁶³⁵ En efecto, me he decantado por el término *canioron* para designar al “cuerpo enfermo” shawi, habiendo sido otra opción usar el término *canio'pi*. La razón principal es que aunque ambas estén formadas a partir de la palabra *canio* (dolor) y ambas tengan como referencia a *caniorin* (enfermo (adj.)), *cania'pi* es un sustantivo referido a persona (-pi), es decir, remite a una “persona enferma”, mientras que *canioron* remite a un “cuerpo”, es decir, es un adjetivo acompañando a un nombre, en este caso, a un cuerpo neutro, de ahí el sufijo -ron; es decir, no es ni de hombre (-pi) ni de mujer (-ra).

⁶³⁶ En lo que sigue usaré la palabra médico y *pënoton* como sinónimos. Aunque a medida que vaya avanzando el texto iré marcando ciertas particularidades contenidas en el término y en la persona calificada expresamente como *pënoton* que lo acercarán más al mundo de la brujería. No obstante, cabe decir que, el médico shawi, de manera digamos limpia, sin connotaciones, es llamada *pënoton*, lo que significa básicamente alguien que icara y que cura chupando con tabaco

Singurear, cutipar, hacer daño

Nosotros como chayahuitas, hay alimentos que no comemos, hay en cuanto peces también que no comemos, todo hay. Por ejemplo no comemos en cuanto animal, oso hormiguero, después, este, tigre, después no comemos.. dos animales, no más. Terrestres.... El oso tampoco. Eso no lo comemos porque nos cutipa, morimos. De repente yo como, engendro un niño, mi mujer, nace y empieza a morir, cada mensualmente...así como está pagando su hijo de apafa, su mamá ha comido carne de tigre, dice, entonces eso le cutipa. Hasta uno mismo cuando quiere morir hace ya hace igual que el tigre pa que muera. Uno mismo también, cuando ya enferma, de repente cuando eres viejito y enfermas, ahí te cutipa también. Por eso nosotros no comemos oso hormiguero, el oso del cerro ni el tigre. Tres, tres tipos de animales. Acuáticos no comemos boa, este, culebras, caimán, que decimos lagarto negro, algunos comen pero el chayahuita no, boa, este, lagarto blanco, ese lagarto de quebrada... cuando comes boa, igualito que el tigre, nunca no tienes tu hijo, claro que lo tienes, nace pero muere. La boa lo lleva a través de su espíritu, lo lleva hacia el agua y muere. El lagarto negro igual. Por eso como chayahuitas no comemos. Aves también hay que no comemos: gavilán, gallinazo, cóndor... Hay... tres tipos de aves no comemos. Gavilán hay varios tipos, no comemos, tampoco gallinazo ni cóndor.

Este, de algunos animales no se come, este, si, tipo el higadito, como se llama... vesícula. Como una lengua, eso no se le come. Nosotros no lo damos de comer a nuestros hijos porque alguna vez la mujer va a cargar y le va a doler su vesícula, le cutipa. Si le das de comer al varón, igual le va a doler, cuando corre, le duele su vesícula. Para eso no le dan de comer a los niños a esa edad. Cuando ya son adultos recién comen. Los viejos comen eso. Después, su hígado en cuanto huangana, después sachavaca. Esos dos animales no se les da de comer a los niños. Porque alguna vez le va a doler su estómago o su hígado se le va a hacer grande y le duele. Y también al mismo tiempo, esto, la niña no le dan de comer mucho sachavaca, alguna vez cuando vea la menstruación va a ver mucha sangre ⁶³⁷.

Es probable que el mundo de la alimentación shawi sea el que más ejemplos aporte sobre la necesidad de cumplir determinadas normas para no sufrir, a la larga, ciertas alteraciones. Es decir, comer o no comer determinados animales, o partes de estos animales, forma parte de un decálogo que busca evitar el hecho de acarrear con infinidad de consecuencias, muchas de ellas, negativas para la salud. Partos complicados, almas apretadas, malformaciones en el cuerpo, víctima de habladurías, diarreas y vómitos, hombre adúlador, muchacha con hemorragias, fiebres altas, niños llorones. Evitar todo esto es, aparentemente, factible, aunque no siempre dependa de uno mismo. Pues para ello es

⁶³⁷ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

necesario seguir los consejos que padres y abuelos nos han ido transmitiendo desde niños, evocados de manera más intensa y directa en los momentos en los que se accede ya al mundo adulto, es decir, en los rituales de la viejayada y de los doce animales del joven cazador. Estos son los momentos claves de aprendizaje de este tipo de conocimiento que es a la vez el más extenso y extendido del conocimiento shawi.

Pero es verdad que no sólo la alimentación está condicionada por normas. También el trabajo en la huerta, las salidas al monte, el baño en el río, la entrada en las viviendas, las caminatas por el monte e incluso los viajes a las ciudades. Todo esto implica el respeto y la consecución de un número de acciones que, en definitiva, sólo buscan evitar que nos hagan daño, lo que se conoce como ser *cutipados*⁶³⁸ o *singureados*⁶³⁹.

Una vez me está doliendo por acá. Por qué, qué tengo, y me voy a mandar curar y me dice, ¿qué me dice? ¿Dónde? Cómo sabe pues, donde que es grande río tú andas, viajas, me dice, donde que tú no conoces río grande te has ido, ese bujeo colorado, con ese, con ese lo que tú enfermedad, menstruación pues, andas, oliendo te extraña, te singurea. Ah, así de verdad, me voy Amazonas ando, Amazonas, y oliendo te ha hecho así ese bujeo colorado. Así me ha dicho. Te extraña, extrañándote te singurea. Pero no te ha hecho bien y ...también sirena me ha dicho, sirena no te conoce, nunca no te vas por ese río. ¿Con eso estás andando? Si, siempre yo estoy andando con eso, le digo. Por eso te ha hecho así. Todo es creencia.

*Pero así yo siempre mi mamá no, no le hago caso a veces; yo, primeramente estaba haciendo caso, no me voy a bañar, dice, pero ahora, oh, ya he entrado, este, aquí en magisterio, yo tengo que bañar no puedo ir así no más, porque siempre mama decía: “no te vas en río donde que están bañando porque si no le va a hacer daño, va a hinchar aunque sea en tu parte que también va a hinchar, te va a singurear”.*⁶⁴⁰

Este testimonio, por ejemplo, muestra claramente cómo la actitud despreocupada y poco atenta de Nallith, le acarreó un dolor que podía haber evitado si hubiera seguido los consejos de su madre. Unos consejos que ya sabemos que son repetidos una y otra vez en el ritual de la joven viejayada, y que como puede verse no pierden validez por muchos que sean los agentes externos que les acompañen. No importa que Nallith ahora sea profesora, o que estuviera fuera de su propio territorio. Tenía su menstruación y no debía haber caminado sola por lugares desconocidos. Por eso, fue olida como alguien extraña y el bujeo y la sirena, la singurearon. Como prueba de ello, el dolor en su bazo. ¿Conocía Nallith el riesgo que corría al caminar con su menstruación por lugares desconocidos? Sí,

⁶³⁸ *O'yorin*: hacer daño, cutipar, hacer maleficio

⁶³⁹ *Pinërin*: maldecir, hacer daño, soplar para maldecir.

⁶⁴⁰ Nallith Tangoa, Palmiche 2008.

lo conocía, pero aún así, lo hizo. Y, entonces, le ocurrió lo que su propia madre le había dicho que podría ocurrirle, aquello que, muy probablemente, le pasó a una mujer en los tiempos pasados al hacer lo que ella hizo. Porque este es el principio en el que se basa, finalmente, todo este sistema de normas, por llamarlo así, de los shawi actuales. Evitar hacer lo que hicieron aquellos que siendo personas terminaron convirtiéndose en otra cosa (animal, planta, ave, ser del monte) por su propia acción. Hoy, cuando uno se acerca a ese ser o a las acciones mismas que hizo en los tiempos en los que era persona, queda atrapada por él, es decir, lo *cutipa*, lo *singurea* y por ello le hace enfermar. Pondremos más ejemplos.

Cuando una mujer está embarazada, no puede comer, este, musmuqui, en cuanto monitos, para que no nazca su hijo igual que monito. Cuando comen monos sus hijos nacen igual que monitos, traviesos y les cutipa. Más que nada chosna, cuando la mujer está gestando no come, porque al momento cuando nace el niño, no duerme. En la noche llora. En el día duerme, a partir de las seis de la tarde ya empieza a llorar. Eso quiere decir que chosna le ha cutipado. ¿Por qué? Porque chosna de día no anda, en el día duerme, en la noche anda. Por eso le ha cutipado. Entonces tendría que buscar un hueso de chosna o su cerda, y con eso le queman, le chamuscan mejor dicho, le pasan al bebe con eso, en su ojo⁶⁴¹.

La chosna⁶⁴², recordemos, fue junto al zorro dos de los seres que en el momento de la conversión a personas, no procedieron de la manera en la que el *Hu'an* Pelejo había indicado (ver capítulo 5). Mientras todas las mujeres se dedicaban a hilar sus pampanillas para cargar a sus hijos en el momento en el que tuvieran que convertirse por la llegada de los hombres, la chosna se dedicaba a molestar. Y cuando llegó el día indicado, al no haber hecho lo que el mono pelejo había ordenado hacer, éste, le convirtió en chosna y le dijo que a partir de entonces no dormiría por las noches sino que andaría de un lado para otro cargando de sus hijos embocados, tal y como lo hace hoy. Por esto, cuando una mujer embarazada come chosna, la chosna le hace daño, le cutipa, dicen, provocando que su hijo adquiriera esa misma actitud que hizo que ella terminara siendo chosna: molestar y no dormir en las noches. ¿Se podría evitar tener un hijo llorón y que no duerma por las noches? Sí, se podría evitar no comiendo carne de chosna cuando se está embarazada. Una vez que se ha hecho, la solución se debe buscar en alguien capaz de relacionarse con el mundo de los animales y de los seres del monte. Una persona capaz de recuperar la condición de ser humano, de *piyapi*, del bebé, algo que consigue *volviendo*, en realidad, a los tiempos en los que la chosna lo era también. Este es el papel del médico o *pñoton* y el medio para hacer esa comunicación con los tiempos pasados, como veremos, el *icaro*.

⁶⁴¹ *Ídem.*

⁶⁴² *Potos flavus*

Animales terrestres, acuáticos, aves, todos ellos pueden provocar condiciones como las que se presentan aquí. Uno puede ser cutipado por la boa, por el gavilán, la sachavaca o la chosna. Y ello, se verá reflejado en un particular malestar donde son frecuentes, sobre todo, las fiebres, las diarreas, la falta de apetito o el dolor de alguna parte concreta del cuerpo, la espalda, una pierna, un brazo, la ingle, etc. Pero también nos pueden singurear los fenómenos naturales. Al fin y al cabo, no olvidemos que todos y cada uno de ellos, fueron personas. Su acción sobre nosotros cuando no les tenemos en cuenta, también nos hace daño. Por ejemplo, si truena y salimos en la noche, si llueve y nos mojamos, si el sol nos pega en la cabeza mientras recogemos maíz, nos cutipa. El viento, la luna, el arco iris nos puede hacer daño⁶⁴³. Por eso hay que “respetar”. ¿Y qué hay de esos seres como el *shapshico* o los sacharunas? ¿Nos cutipan ellos también? También nos pueden cutipar si es que caminamos en el monte sin saber...a mí me pasó, me shingureó sacharuna por caminar en el bosque, porque era una extraña para ellos y mi olor no les resultaba familiar. Por eso enfermé. Lo supe al ser curada por un *pënoton*. Tras la acción de éste, sané, y quedaba así, oficialmente, presentada al mundo de las madres del monte (ver introducción). Sin embargo, a partir de entonces, debía tener precaución a la hora de caminar o de bañarme en el río, pues, fácilmente, uno puede desprenderse de su propio olor y volverse de nuevo un extraño antes quienes, sin duda, precisamente por extrañeza, nos hacen padecer. Quiere decir que no nos reconocen, que nos identifican con determinados seres que, cuando eran gente, cometieron nuestra misma infracción. De ahí se convirtieron y hoy nos contaminan a nosotros provocándonos esa *disfuncionalidad* de la que hablaba más arriba que hace que, en realidad, dejemos de vivir como personas.

*Hay animales que nos hacen enfermar, está, este, el shapshico, lo que decimos gente del monte, shapshico, tunchi, algunos fieras, por ejemplo, culebra, boa, boa del río, del agua, boa del monte alto, anaconda, mantona. Si no te cacea y te singürea, enfermas también*⁶⁴⁴.

Enfermas si no te cacea, dice este informante. “¿Y si te cacea?”, le pregunto yo. “Entonces - me dice - mueres. Mueres o, lo que es lo mismo, te conviertes en un ser como él. Pues si fijas tu mirada en el *shapshico*, no regresarás a tu casa. Pero si notas su presencia, te volteas y regresas, entonces, no sólo te librarás sino que puede incluso que consigas que ese ser se convierta en tu compañero cuando estás ante algún peligro. Ocurre pocas veces que un *shapshico* sea *ca'tanan'trusa*, pero ocurre; le ocurre a los brujos, por ejemplo, quienes adquieren su mismo poder para matar. Pero esto lo veremos más adelante. Aquí simplemente anotemos entonces al *shapshico* en la lista de elementos que cutipan. ¿Algo más? Las plantas, por ejemplo, la lupuna. ¿Recordamos lo que le sucedió a aquella

⁶⁴³ Para los shawi, el arco iris es una boa que asciende al cielo, y cuando sale, ello significa que alguien va a morir, generalmente un hombre.

⁶⁴⁴ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

mujer que fue arrastrada por la lupuna al no querer tener relaciones sexuales con su marido? La lupuna la raptó. Así que la lupuna también cutipa. Como la chambira que al igual que la lupuna son árboles con espinas. Las espinas sirven de virote para cutipar a las personas que se acercan a ellos. Por eso no hay que pararse en las aletas de la lupuna ni de la chambira.

Cuando venga la lluvia, aunque les bañe, continúen caminando hasta llegar a su casa, no vayan a sombrearse en la aleta de una lupuna, porque si hacen así, les va a pasar como me ha pasado a mí, el Suhuín, les va a querer robar para hacerles su mujer⁶⁴⁵.

¿Quiere decirse entonces, con la historia del *shapshico* y esta de la Lupuna que el rapto es también una enfermedad? ¿Qué tipo? Dicen los shawi con frecuencia, cuando cuentan cómo hay gentes que se fueron al monte un día y nunca volvieron, o cuando relatan la historia de la joven viajayada que fue raptada por el añuje, que lo que sucede en estos casos es que a uno se le “cambia el pensamiento”, por eso ve a los animales, al añuje o a cualquier otro, como familiares. Es decir, estos animales provocan una distorsión en la mirada y el pensamiento de quien se fija en ellos haciéndoles creer (y ver) algo que, en realidad, no son. Por eso uno lo sigue sin miedo, confiado de seguir a un familiar. Sólo cuando un *pënoton* interviene, ellos se dan cuenta de que las cosas no son lo que parecían ser. Entonces, regresan a casa pero sin apetito, flacos, *poshecos* como dicen los shawi. Es decir, enfermos. Así que, en definitiva, podemos decir que el rapto o la conversión es también, a su manera, una enfermedad, aquella que provoca un cambio en el pensamiento y que se produce por transgredir, como ocurría con la viajayada, la norma de ir sola a cultivar con la menstruación. Se trata, en definitiva, de lo que se conoce como “pérdida del alma”. Y en el caso de los cazadores o de la gente que se pierde en el monte, también. Caminan sin ir preparados para hacerlo, tal vez, por lugares que no conocen donde son extrañados. Y ello, hace que los animales, las plantas, los seres del monte en general, les malicien, les confundan, les quieran raptar... les cambian el pensamiento. No en vano, para referirse al rapto, los shawi utilizan la expresión *nisha ayonquirin*, que viene a ser algo así como un cambio en el pensar (*yonquirin*).

Por último, ¿qué sucede, por ejemplo, cuando uno visita la ciudad?

Nuestra costumbre de shawi... por ejemplo, san Lorenzo, hay cantidad de muchas con gripe, fiebre, de aquí la familia de San Miguel se va, y le contagia, y ellos traen aquí a San Miguel. Todo el mundo ya con gripe, le critican al que lo ha traído. Por qué se ha ido a san Lorenzo. De repente porque es de chacatán, tú lo has traído. Fiebre. Viene del mestizo. Entonces cuando alguien escucha, como ya sabe, en tal comunidad está reinando fiebre, toferina, nadie se va allá. Hay algunos que se van a su tambo, para prevenir su enfermedad de ahí el padre

⁶⁴⁵ Fragmento del mito “Una mujer y el Suhuín hombre”, en García 1999(VII):55.

viene a la comunidad para preguntar, como está, está sanando. Ahí sigue, no más. Tampoco va a hacer candela, en el humo se va.

*Esa es nuestra costumbre. Ahora en la actualidad ya saben que a veces enfermamos a través del agua, siempre nos bañamos, produce dolor de oído, la fiebre, reumatismo, dolor de cabeza si tomas mucho masato...*⁶⁴⁶

El contacto con las gentes de la ciudad, con los mestizos, se entiende como fuente de enfermedad. Y entre la más habitual, la denominada *gripe*. Uno visita San Lorenzo, por ejemplo, y es raro que no vuelva con fiebre o diarreas. Eso es porque ha estado entre mestizos y éstos, que siempre andan comiendo carne de chanco, bebiendo aguardiente o cerveza, o andando con mujeres de allá para acá, les hacen enfermar. Durante mi trabajo de campo, fui infinidad de veces a la ciudad acompañada de shawi. Y, en verdad, a medida que iban pasando los días sus rostros, su disposición a hablar, a salir a la calle, su apetito, todo iba cambiando. Hasta el punto, que en más de una ocasión, después de días, mis acompañantes reconocían estar realmente enfermos y volvían a la comunidad. El cambio de dieta, el no disponer de su masato, el frío de las noches, dicen, el mercado, los mestizos, eso les hace mal. Por eso siempre están deseando volver a sus comunidades, dicen. Una vez ahí, de nuevo quieren volverse. De ahí que sus vidas sean constantes viajes de ida y vuelta, pero jamás se les escucha decir que vivir en la ciudad es mejor ni más sano que en sus comunidades. En realidad, la transgresión aquí no sería otra que la relación con lo extraño, con lo que es nombrado también, recordemos, bajo el calificativo *hua'yan*, lo mestizo. El contacto con ello produce, nuevamente, una contaminación que es traducida en términos de descomposición corporal, fiebres, dolores de cabeza, tosferina, sarampión. Como si la transgresión fuera el contacto con lo *hua'yan*. Un *piyapi* no debe situarse, por ende, comportarse como un mestizo, pues terminará padeciendo aquello que los antiguos shawi padecieron cuando gentes de afuera, llegaron hasta aquí. La enfermedad es un hombre con botas y sombrero que habla castellano... Y aquí se puede comprobar.

Bien, pues con esto, ya tendríamos entonces, animales, plantas, aves, seres del monte, fenómenos naturales y mestizos. ¿Qué más se puede añadir a la lista de elementos que cutipan a un shawi? Pues sí, aún hay algunos elementos más como, por ejemplo, un hacha, el motor de un peque-peque, una pampanilla vieja, los troncos de la candela, el humo de la carne cuando es asada... La pena (*sētërinso'*) y el susto (*pa'yan*)⁶⁴⁷. Esto también nos cutipa. El hacha, recordemos, podía cutipar al bebé si era usada por su padre en sus primeros días de vida. También el motor de las embarcaciones, que podía incluso matarlo. Los troncos de la candela: una mujer, por ejemplo, debe evitar sentarse en

⁶⁴⁶ Wilson Chanchari, San Miguel 2008

⁶⁴⁷ En García 1994(II):347 aparece la enfermedad del susto identificada bajo el término *manchari* procedente del quechua. En *canponan*, la palabra equivalente a susto sería *pa'yan*.

los troncos de la candela que sirven de cocina, aunque sea la suya propia, porque esta candela la cutipará, y hará que la gente hable mal de ella, que sea víctima del chisme. Y cuando se chismorrea de una, se pierde el apetito, uno no quiere tomar, se siente enfermo. ¿Qué pasa con el susto y la pena? ¿Qué hace uno para enfermarse de susto? ¿y *quién* nos *cutipa* cuando enfermamos de pena o susto?

A veces, nosotros por improviso, no? más que todo a veces, hasta uno mismo también, de repente yo no puedo...tranquilo, estoy, no? estamos tranquilos, viene para que me diga, tu mamá está grave de salud. ¡Pero ayer le dejé tranquila a ella! Pucha, otra cosa.. empiezas a pensar. Con qué, no se. Y a veces ahí piensa, sufre, siempre te duele el estómago, pucha te vas a tantear, el médico te dice : de susto.

De repente a ti dice... tranquila, estamos conversando, tranquila, no? Te comunica, por teléfono, tu mamá se ha muerto. De ahí, te enfermas ya, de susto, te provoca ya, tiene para quien puede sufrir de dolor de estómago, mucho pensamiento⁶⁴⁸.

Malas noticias, imprevistos, provocan mucho *pensamiento* (*yonquirinso'*). Mucho *pensamiento* hace doler el estómago (*cancan*); uno enferma de susto. Pero ¿cuál es aquí la transgresión? ¿Por qué *pensar* provoca susto?

“Susto. Generalmente esta enfermedad la padecen los niños (aunque también las personas mayores), paran suspirando, se quedan poshecas porque el alma se les sale del cuerpo por algún susto que han recibido. Para que el alma le vuelva al cuerpo, un médico le ha de tratar, porque si no, puede morir”⁶⁴⁹.

Esta es una de las definiciones que pueden encontrarse en *Buscando nuestras raíces* sobre la enfermedad del susto. Y lo que reproducimos a continuación, una explicación de aquello que lo provoca:

Cuando se recibe un susto, puede ser por:

- *Gente del agua, como yacuruna, alma de la poza, alma de la boa, de la ballena, de la cocha...*
- *Gente del monte Sacharuna, las almas de los palos grandes, como lupuna, charapilla, anacspi, catahua, etc.*
- *Madres de la plantas medicinales, sacha-ajo, chiritshanango, sachasanango, ayahuasca, maricahua, toé, camalonga.*
- *Del aire las almas de los brujos, etc.*

⁶⁴⁸ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

⁶⁴⁹ En García 1993 (I):298.

Pues cuando se recibe un susto por cualquiera de las almas que hemos dicho arriba, el alma de esa persona que se asusta, se va, al agua, o al monte, al aire, etc, etc, etc. Si por ejemplo, si el manchari es del río y el alma está dentro del agua, se les conversan a los pajaritos que viven en el canto del río, corno son el martín, pescador, garcitas, etc., para que saquen el alma del niño del agua, y vayan a ponérsela en su hamaca, donde el niño está. Si el manchari es del monte, al picaflor, porque el picaflor, va por todas partes y puede traer el alma que está en el monte y llevarla a donque está el enfermo. En el icaro se le llama al picaflor azulito, al medio negro, al negro, al rojito, al verdecito, etc.

El susto es una enfermedad provocada por una presencia inesperada de determinados seres que desencadena la pérdida del alma. Esta pérdida de alma derivaría, igualmente, según nuestro primer informante, de un “exceso de pensamiento”. La pérdida del alma se traduce en dolores de estómago, fiebres, etc. Pero no es consecuencia sólo de una mala noticia. Un día podemos estar en el río bañándonos como habitualmente, y un ruido nos hace sobresaltarnos. Entonces, es posible que al día siguiente nos sintamos mal. Y de ser así, es porque *manchari* del agua, como dice el último testimonio, nos habrá cutipado. Ahora bien, ¿hay alguna manera de escapar a esto?

Ya señalé con anterioridad, que en muchas ocasiones habiendo concertado una cita con algún shawi para intentar entrevistarle y preguntarle sobre cuestiones que conocía previamente, me encontraba con que se sentían indispuestos para hablar conmigo porque de tanto pensar, me decían, estaban enfermos. Pensaban porque no tenían comida, nada de masato, nada que llevarse a la boca. Y eso, les conducía a un estado febril y de desgano general, digamos, que necesitaba de un tratamiento por parte de un *pēnoton*. Pensar, para un shawi, es aquello que se hace cuando uno está parado⁶⁵⁰. Y estar parado es algo que da cierto *horror vacui* entre los shawi, como dijimos que reconoce Fuentes (Fuentes 1989:67). Las mujeres siempre están inmersas en cualquier tipo de actividad, tejiendo, hilando, lavando, haciendo adornos, cosechando, etc. Y los hombres, los hombres que no salen al monte, que se quedan mucho tiempo en sus casas o viajan a la ciudad, ya sabemos lo que les pasa. Que se vuelven extraños y se convierten en *afasis*, lo que les conduce a un estado de aislamiento y retraimiento total que sólo un médico puede curar. Este periodo de inactividad se identifica con un exceso de pensamiento. Y es fácil escuchar a las mujeres quejarse de sus maridos diciendo que pasan todo el día en su hamaca, pensando, sin hacer nada, por eso, cuando no salen al monte o viajan, paran enfermos.

Como el susto, pero también en el caso de la pena, la enfermedad provocada por el exceso de pensamiento puede considerarse, efectivamente, resultado de una transgresión. Pues se trata, en

⁶⁵⁰ Ver nota 155.

definitiva, de una pérdida del alma. Sólo si indagamos de verdad en los modos en los que se produce esta pérdida descubriremos cuál es la transgresión. Resulta interesante en este sentido, como ya señalamos, que siendo *yonquirin* el término utilizado para referirse al acto de “pensar”, el hecho de ser raptado - robado el alma -, se refiera como *nisha ayonquirin*, literalmente, “extraña conciencia”, o lo que es lo mismo “pensamiento extraño”, estado que se expresa de esa manera que ya hemos dicho en más de una ocasión, “nos *enloquece*, nos cambia el pensamiento, la manera de pensar”⁶⁵¹.

A continuación, voy a mostrar un cuadro en el que sólo recojo una parte ínfima de las muchas afecciones que padecen los shawi (cuadro 5). Son las que hemos citado ya. Lo hago entonces, teniendo en cuenta la distinción entre cutipa y brujería, todas las que aquí aparecen se consideran que son provocadas por *el soplo*⁶⁵², si se quiere, no de un brujo, sino de otros elementos que atacan al cuerpo pero que rara vez provocan la muerte. En este cuadro aparecerán tres ítems: “afectados”, “afecciones” y “transgresiones”. Diferenciaré distintos *cutipadores*, animales (terrestres, aves, acuáticos), seres del monte, fenómenos naturales y accidentes geográficos, árboles y plantas, bajo el rótulo de “enfermedades de otros” incluiré aquellas que son transmitidas por el contacto con el mundo exterior, en ocasiones denominadas “enfermedades de Dios” (García 1994(II):32), las que he denominado “afecciones de afectos”⁶⁵³, en las que entrarían el susto y la pena, y, por último, como “otras” aquellas que se producen por el contacto con determinados artefactos como el hacha o el motor de las embarcaciones. El cuadro, ya extenso en sí mismo, podría alargarse casi tanto como este trabajo, pues el número de afecciones, de transgresiones y de *cutipadores* es tan amplio como el propio universo shawi. Nosotros lo que mostramos aquí no es más que una muestra, quizás, de las que con más asiduidad se les oyen. Por último decir, que, tal vez, se eche de menos en esta lista un apartado en el que aparezcan los síntomas de cada afección. Ciertamente, aunque ya hemos ido diciendo algunas en cada caso. En cualquier caso, tras la exposición del cuadro y una pequeña explicación de su contenido, diré algo sobre ellas; veremos cómo se repiten de un caso al otro de una manera casi idéntica y lineal. También hablaremos de algo que aún no hemos dicho más que por

⁶⁵¹ Recordemos, que eso es lo que hace el añuje con la viejayada, cambiarle su pensamiento para que le vea como una persona familiar. Pues eso es *nisha ayonquirin*, ser raptado. Lo que se traduce aquí como pérdida del alma. (Ver nota 205)

⁶⁵² Explicaré esto más adelante, en este mismo apartado.

⁶⁵³ No es mi intención, ni mucho menos, entrar aquí en el debate de la afectividad y las emociones; de aquello que se considera o no afecto o emoción en las sociedades amerindias. Utilizo la expresión de “afecciones de afectos” en un sentido mucho más llano, por decirlo así, entendiéndolo o incluyendo bajo el término “afecto” lo que de manera quizás más vulgar se relaciona con él, es decir, pasión, amor, rencor, odio, etc. Con respecto a afecciones, podrá consultarse próximamente un libro, aún en prensa, centrado en el cuerpo y las emociones amerindias resultado del trabajo del Grupo de Investigación de Etnografía de América (Universidad Complutense de Madrid). En esta obra, como miembro del Grupo que somos, va incluido un texto mío titulado *Se buscan culpables. Los caminos de la venganza entre los Shawi de Datem del Marañón y Alto Amazonas (Perú)*.

encima, cómo se transmite la enfermedad desde el *ente* cutipador al afectado y si estos cutipadores, en verdad, siempre actúan igual.

Cuadro 5. Enfermedades del cuerpo y la persona shawi

	<i>Cutipador</i>	Afectado	Afección	Transgresión
Animales (terrestres, acuáticos)	Sachavaca o Tapir (<i>pahuara</i>)	Viejayada	Hemorragia	Oler su carne asada cuando se está con la primera menstruación
	Majás (<i>yanira ipi</i>)	Principalmente los hombres (<i>quemapirosa</i>)	Poscheco	Matarlo y comerlo cuando es pequeño
	Suri (<i>shoni</i>)	Viejayada	Uta	Comer suri cuando se está con la primera menstruación.
	Chosna (<i>cohuasha'</i>)	Bebé (<i>hua'hua</i>)	Llorar y no dormir en las noches	Comer chosna cuando se está embarazada
	Bujeo o Bufo (<i>sapana</i>)	<i>Piyapirosa</i> ⁶⁵⁴	Pérdida del alma, dolor (<i>iqui</i>)	Andar por ríos desconocidos
	Nutria (<i>ini</i>)	Bebé	Pérdida del alma.	Salir a pescar y hallar nutria cuando nuestro hijo es bebé.
Aves	Gavilán (<i>mi'mitë</i>)	Bebé	Se hunden las costillas y cuesta respirar.	Mirar al gavilán (los padres) antes de icarar con huito al bebé.
	Perdiz (<i>yancoro'</i>)	Bebé, mujer (<i>sanapi</i>), hombre (<i>quemapi</i>)	Llorar. Parir con el niño del revés. Tener esposa o esposo esquivo y que piensa en alto en su amante.	Comer perdiz cuando se está embarazada. Comer, el hombre o la mujer, la cabeza de la perdiz.
	Paujil (<i>i'sa</i>)	Viejayada	Uta	Comer o oler paujil cuando se tiene la primera menstruación.

	<i>Cutipador</i>	Afectado	Afección	Transgresión
Árboles y Plantas	Lupuna (<i>ninan</i>)	Principalmente mujeres	Rapto (<i>nisha ayonquirin</i>), susto (<i>pë'yan</i>)	Descansar en sus aletas.
	Sachasanango (<i>shi'nanpiara</i>)	Bebé	Hedor de boca	Cortar el sachasanango sin guardar la dieta cuando nace un bebé.
	Ayahuasca	<i>Piyapirosa</i>	Mareos, vómitos	Cuando no se dieta antes de tomarla.
	Maíz	Principalmente viejayadas.	Se pudren los dientes. Se malogra el tiempo, lluvias, truenos.	Cuando se huele o se toma durante la primera menstruación
<i>Tanan Hua'yan</i> (seres del monte)	Sacharuna	<i>Piyapirosa</i>	Rapto, susto.	Caminar como extraño, contar el encuentro y no esperar al sueño para saber qué pretende de nosotros.
	Sapshico	Principalmente hombres	Rapto, muerte	Descansar en las aletas de grandes árboles. Caminar como extraño y fijarse en sus ojos.
	Amana	<i>Piyapirosa</i>	Susto, dolor de estómago (<i>iqui cancan</i>)	Caminar como extraño, contar el encuentro y no esperar al sueño para saber qué pretende de nosotros.

	<i>Cutipador</i>	Afectado	Afección	Transgresión
Fenómenos Naturales	Trueno	<i>Piyapirosa</i>	Rapto	Salir en las tormentas. Refugiarse en las aletas de grandes árboles
	Lluvia	Principalmente mujeres (<i>sanapirosa</i>)	Rapto	Refugiarse de la lluvia en las aletas de los árboles.
	Sol	Principalmente mujeres	Dolor de cabeza (<i>iqui moto'</i>)	Cultivar al mediodía. Cultivar maíz con menstruación.
	Arco Iris	Principalmente mujeres	Viudez	Mirar al arco iris
Accidentes Geográficos	Tahuampa o cochas	Principalmente niños	Pérdida del alma	Cruzar cochas con niños sin haberlos icarados con huito.
	Aguajal	Principalmente niños	Mareos, pérdida del alma	Cruzar cochas sin haberlos icarados con huito.
	Cerro	Principalmente niños y hombres (<i>quemapirosa</i>)	Pérdida del alma	Acercarse a los cerros sin ser icarado
Afecciones de Afectos	<i>Manchari</i> , susto.	<i>Piyapirosa</i>	Susto	Pensar. Conocer. Sobresaltarse.
	Muerte		Pena (<i>së'tërinso'</i>), Uta	Pensar en alguien que muere.
	Aflicción		Pena	Llorar. Recordar. Pensar en el enamorado/a y mirar al cerro.
	Vergüenza		Pérdida del alma, conversión, rapto.	Tener relaciones sexuales incestuosas

	<i>Cutipador</i>	<i>Afectado</i>	<i>Afección</i>	<i>Transgresión</i>
Enfermedades de “otros”	Mestizos Blancos	<i>Piyapirosa</i>	Tosferina Reuma Gripe Sarampión	Contacto con lo <i>hua’yan</i>
Otras	Ciudades Hacha Motor Pampanillas (<i>a’siantë</i>)	Principalmente niños Bebé Bebé Mujeres	Posheco Alma golpeada. Alma golpeada Flojera	Contacto con lo <i>hua’yan</i> Usar el hacha antes de icarar con huito al bebé. Encender el motor antes de icarar con huito al bebé. Abandonar las pampanillas antiguas.

A vista del contenido del cuadro 5, podría decirse que la afección que más se repite entre los shawi es, tal y como veníamos diciendo, la “pérdida del alma”. Y, otra vez, ¿qué quiere decir que se pierde el alma? Quiere decir que sale de nosotros, por tanto, que puede ser raptada y convertida por aquél que ha provocado su salida. Ocurre esto, principalmente, cuando nuestra alma no está del todo *asegurada* en nuestro cuerpo. Lo que explica que sean bebés, niños pequeños y viejayadas las principales víctimas de dicha afección. Aunque es algo, sin embargo, que puede sufrir cualquier persona, por eso uno debe estar siempre atento a tener sujeta su alma. Lo que significa no exponerse ante quienes puedan raptarla. Pero también es importante para ello haber realizado una presentación conforme de la misma ante sus posibles raptadores, esto es, ante las madres del monte. Pintar al bebé con huito, no realizar ninguna actividad de fuerza tras el parto, no oler carne de monte cuando se está con la primera menstruación o salir al baño a solas de noche, pasar por el ritual de iniciación al mundo animal, son algunas de las formas de evitar que nuestra alma sea raptada. Pues con ello, en verdad, nos estamos guardando de ser identificados.

Como ya hemos dicho en más de una ocasión, cuando los shawi dicen que alguien ha enfermado porque tal ser se ha llevado su alma, se refieren a que esa personita sentada en nuestra retina, está siendo llevada por el camino que le conduce a la muerte. Pero lo está haciendo de manera forzada y forzosa por haber cometido o haberse cometido contra ella, un acto no conforme. Si nadie intercede para que quien ha provocado que esa personita salga del rostro de la persona la devuelva hasta ella, entonces, puede incluso provocarle la muerte. La muerte será así, la conversión total del raptado al mundo del cutipador. Aunque claro, si uno pierde por completo su alma, tendríamos que empezar a pensar si su cutipa no ha sido sino un acto intencionado de alguien que posee en sí el virote del que se pensaba un cutipador animal, por ejemplo. Esto cambiaría las cosas, pero por encima de ello explicaría la muerte. Pues estaríamos ante un caso de brujería, no de cutipa normal. Cualquier cutipa, finalmente, puede ser una prueba enmascarada de un brujo que lo que busca es matar a esa persona. Así que es básico acudir a un médico cuando uno se siente mal para agarrar con tiempo a quien está detrás de dicha acción. Dicho de otro modo, ante las acciones que provocan la pérdida del alma, se necesita de inmediato a alguien que sea capaz de conversar con los mismos seres cutipadores y con sus madres (*a'shin*) para hacer visible, de alguna manera, en primer lugar la condición de “humano” del cutipado; en segundo lugar, la naturaleza real – es decir, no humana – del virote del cutipador. Sólo si los virotes no proceden de alguien que intencionadamente se hizo con ellos, el alma volverá, y con ella, la condición de *humanidad* del *canio'pi*, del enfermo. En caso contrario, morirá. Y el diagnóstico será, *shontatërinso'*, brujería, no *o'yocaso'*, cutipa. Así nos explicaba Wilson cómo es esa avanzada hacia la muerte del espíritu de la persona, de esa personita de la retina víctima de la pérdida del alma:

Yo estoy aquí, mi señora esta en mi casa, ella me está viendo, estoy viniendo recién, con mi polo, así, como soy, ella me está mirando, pero cómo, W. está en la escuela con la profesora conversando, dónde está la profesora. Mirando, mirando, ya se viene acercando, ella está mirando voltea, mira, desaparece. Ella piensa, ¿qué?, ¿dónde está? De repente ella viene, yo estoy aquí y no me dice nada. Con ese pensamiento ya, ¿por qué? Si es caballera me avisa. Pero tú estabas aquí; no, estaba allá con la profesora. Ahora si ella no me quiere avisar, con esta cara me mira. Qué va a pasar, mi marido, ya sabe que voy a morir. Cuando ya? De repente ahí ya no demora un mes. Está adelantando ya nuestro espíritu que va a morir, como una señal⁶⁵⁵.

Junto a la pérdida del alma y el rapto se encuentran también afecciones como la uta, el hedor de boca, la putrefacción de los dientes. Todas estas afectan de manera especial a las mujeres y son el resultado, muchas veces, de transgresiones personales que van en contra de los consejos dirigidos por los mayores. Comer suri con la primera menstruación, chupar caña de azúcar, comer chicle-huayo. Todo ello puede provocar alguna de estas afecciones vinculadas, por otro lado, con el mal olor. Conducen a uno a un olor extraño, particular, que provoca la atracción del cutipador haciéndolo enfermar.

En definitiva, como puede verse, la “lógica” de la afección de la cutipa puede decirse que sigue casi siempre una misma línea: una acción disconforme provoca la atracción de un ser cuyo acercamiento o contacto con nosotros, nos provoca un daño. Sólo *volviendo a hacer* una correcta presentación entre cutipado y cutipador, se romperá la influencia de uno sobre el otro, del cutipador sobre el cutipado. Esta es la labor del “médico”. Y su instrumento, la recitación de lo que llamamos icaro. Pero mientras esto se lleva a cabo, el cuerpo que en verdad contiene el alma del cutipado, aquello que ciertamente se ve dañado, se descompone. Diarreas, dolor de estómago o de hígado, vómitos, fiebres, dolores de cabeza, falta de apetito. Estas son las dolencias más comunes entre los shawi. Y todas ellas se repiten de manera casi lineal en la inmensa mayoría de las afecciones que padecen. Por eso, sólo en el caso de hemorragias, erupciones en la piel, de la uta, por ejemplo, la afección es bien identificada sin casi necesidad de acudir a un médico. En los otros casos, se puede tratar de cualquier cosa. Cualquier cutipador nos habrá podido hacer daño y nosotros, quizás, no habernos enterado. La acción del médico, sin embargo, nos pondrá tras las pistas de nuestra acción y extraerá de nosotros los motivos - los virotes - que nos han conducido a tal o cual estado.

Nos puede doler un pie o una mano porque cuando nos fuimos a bañar nos apoyamos sin darnos cuenta en una piedra en la que con anterioridad lo había hecho una chica con su menstruación. Entonces, la boa o el yacuruna, seres acuáticos, nos cutiparon. Nosotros no nos dimos cuenta, pero hubo una acción incorrecta dentro del universo de los seres humanos, y a nosotros nos hizo daño. O

⁶⁵⁵ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

más bien, hubo dos acciones incorrectas, la de la chica al bañarse con gente, y la nuestra al no poner atención a la hora del baño. Resulta que al salir de nuestro mosquitero, por la mañana, nos sentamos directamente en una hamaca que ha estado colgada libremente toda la noche. Es posible que al día siguiente o en el transcurrir de ese mismo día, empecemos a sentirnos mal. Porque la hamaca misma nos ha cutipado. En la noche, muchos espíritus, entre ellos los de las aves nocturnas, merodean entre las viviendas, muchos tunchis también. Y si la hamaca no está recogida, ahí se recuestan. Si al levantarnos nosotros nos tumbamos sin sacudirla, nos cutipará. Por eso, las hamacas en las casas de los shawi, de noche, están siempre recogidas sobre el tronco que durante el día les sostiene y donde ellos se tumban a reposar.

Así podríamos ir llenando páginas y páginas de ejemplos que nos saldrían a diario en una convivencia entre los shawi. Ejemplos que explican, en realidad, desde su forma de sentarse hasta su posición remando, cultivando; cómo se limpian su cuerpo o muerden los piojos de sus hijos cuidadosamente. No hay ni una sola acción que hagan “así no más”, como dirían ellos, sino en función de algo. Y todo, pareciera como si todo también, nos pudiera cutipar, es decir, nos pudiera enfermar, hacer que perdamos nuestra alma, mostrarnos más cercanos al mundo de los animales y los seres del monte que al de los *piyapi*. Y esta afirmación, que nos llevaría de nuevo a pensar en los inicios de la formación de la sociedad shawi, es algo muy importante para entender el papel que juega la enfermedad.

A partir de la conversión inaugural entre gentes y animales, se fraguaron las normas y las restricciones que acompañan hoy cada movimiento y hasta pensamiento de los shawi. Pero la conversión sigue siendo algo vigente que provoca un ambiente de una potencial contaminación, difícil de contrarrestar para los shawi. Eso, o es que este ambiente de contaminación es más necesario para ellos de lo que a primera vista lo hemos considerado. Como conté en las primeras páginas de este trabajo, cada noche, durante los dos primeros meses que viví en territorio shawi, el cabeza de familia dueña de la vivienda en la que yo me alojaba, recibía en su casa a algún enfermo con intenciones de hacerse curar. Todos los que llegaban a la casa caída la noche, de hecho, venían porque padecían algún tipo de dolencia; mujeres, hombres, jóvenes, niños. Algunos de estos pacientes eran del mismo entorno familiar, pero muchos otros no. Todos iban acompañados por algún pariente que era el encargado, en verdad, de contarle al médico qué era lo que le sucedía. Los pacientes, casi siempre cabizbajos y en silencio, señalaban la parte de su cuerpo que les dolía con mayor intensidad, y ahí eran chupados (*pënorin*) y soplados con tabaco (*pi'ishin* o *pëmatërin*), el medio principal a partir del cual trabajaba este médico. En ocasiones algo más graves también se servía de aguardiente, pero esto sólo si era necesario más de una sesión y si el mal del paciente se resistía a salir de él. Por esta razón, por sus medios curativos, este médico era reconocido en su entorno como “médico tabaquero” (*o'huato*), es decir, alguien que conoce el mundo de las plantas y

de los seres del monte, que fuma tabaco (*o'huarin*) y con eso sana, pero que no hace el mal. Como ya dije, mi anfitrión me comunicó en varias ocasiones, que él no conocía para tener “visiones así de brujería”. Él solo sabía curar. Pero más adelante veremos lo peligroso que puede ser esto en realidad.

Por lo general, las dolencias que curaba Evangelista eran del tipo que venimos presentando aquí. Es decir, la mayoría de los pacientes que llegaban a él habían sido cutipados por algún ser, animal u motivo del monte. Por eso se encontraban mal. Prácticamente todos presentaban un dolor en alguna parte concreta de su cuerpo, un brazo, el pecho, la barriga, la cabeza, y unos síntomas muy similares para cada dolor: diarreas, vómitos, flojera, falta de apetito. Evangelista, sin dirigirse apenas a ellos, comenzaba tanteando la parte señalada como foco de dolor. De ahí, según entendía que era necesario, chupaba y soplabla por diversas zonas del cuerpo. La sesión no solía durar más de diez o quince minutos. Evangelista, volvía a su asiento y dirigiéndose al pariente que hablaba por el paciente, le indicaba que ya se podía marchar. En muy pocas ocasiones, ahí mismo se le daba el diagnóstico. De hecho, sólo cuando se trataba de algo para él muy evidente tras escuchar la explicación dada por el acompañante del paciente. En ese caso, rápidamente *veía* que con algún mero remedio, el malestar desaparecería. Estos diagnósticos exprés, entonces, iban acompañados por alguna explicación sobre cómo elaborar los remedios que el mismo Evangelista solicitaba a su esposa que le diera a la mujer, la abuela o la madre del paciente⁶⁵⁶. Sin embargo, en la inmensa mayoría de los casos el diagnóstico tardaba algo más, al menos un día más. Al día siguiente, si se trataba de alguien cercano a la vivienda del médico, él mismo se dirigía a su casa a comunicarle su diagnóstico y lo que debería hacer al respecto. Y en el caso de que se tratara de gente de otros lugares, a los dos o tres días máximo, estaban de vuelta para ver cuál era la razón que estaba haciendo padecer a su familiar. El secreto de esta espera estaba en que tras las sesiones de tabaco, Evangelista, debía analizar aquello que había tanteado en el cuerpo del enfermo. Es decir, debía analizar la procedencia de los virotes que estaban causando en él los dolores que el enfermo decía tener. Cada noche, en este sentido, mi vecino se dirigía a la parte trasera de la casa, y ahí con constantes regurgitaciones conseguía, decía, extraer de su propio cuerpo los virotes que había logrado sacar del paciente horas antes⁶⁵⁷. Ahí es donde comprobaba su calidad. Debo decir que jamás pude ver a Evangelista sacar nada de su cuerpo, pero sí lo escuchaba escupir y regurgitar cada noche musitando ciertas recitaciones al tiempo que hacía por aclarar una y otra vez su voz.

⁶⁵⁶ Las mujeres siempre suelen estar presentes en estas sesiones, bien porque acompañan a sus hijos, bien a sus esposos. Ellas son en muchos casos también las receptoras de los remedios aconsejados por el médico, pues son quienes poseen el conocimiento sobre el mundo vegetal.

⁶⁵⁷ Esto me lleva a recordar las palabras de Figueroa precisamente cuando hablaba del proceder de los curanderos: “aplica los labios á la parte lesa y á veces por todo el cuerpo del enfermo, chupa con fuerza hacia arriba como quien saca la enfermedad, y volviendo la cabeza a un lado escupe con fuerza en ademán de quien echa de la boca lo que ha sacado del cuerpo” (Figueroa 1904:81).

Como si realmente tuviera algo dentro de sí por sacar; como si sacara algo de sí. Y eso que parecía sacar era, ni más ni menos, que la enfermedad de la gente que se sentaba ante él. Así, me la sacó a mí también.

No quisiera entrar aquí en más detalles sobre la figura de estas personas a las que como Evangelista incluimos en la categoría de *nonëntona'pi* (“curadores del cuerpo”) pero que en otras ocasiones hemos llamado simplemente *pënoton*. Lo haré más adelante. Pero es cierto que hay que advertir ya al lector que en el mundo shawi hay distintos tipos de médicos y también de *pënoton*, unos que usan el tabaco, otros la pipa o *cachimba* (*cashimba*), otros, plantas como la maricahua o la camalonga; hay *pënoton* que toma ayahuasca, otro que toma toé, etc.⁶⁵⁸. Todos ellos gozan de una relación especial con el mundo de los seres del monte y la naturaleza. Y cada uno a su manera, lo usa y le da su particular valor. De ahí que se les pueda calificar realmente como médicos o como brujos, figuras algo más complejas de entender, como veremos.

Con respecto a los síntomas decir, que independientemente de que uno tenga o no elementos muy obvios como resultado de algún tipo de afección muy concreta, como alteraciones cutáneas, piernas hinchadas o hemorragias, por ejemplo, se puede comprobar, como ya dije en la Introducción, que a los shawi todas las enfermedades, prácticamente, les provocan lo mismo: dolor de estómago (*iqui cancan* o *cancan canio*) y de cabeza (*iquimotorin*), dolor de cuerpo (*iquiroren*), fiebre (*saporin*) y diarreas. Estos son los síntomas por excelencia de los shawi. Y en muy pocas ocasiones, por cierto, para desesperación de los facultativos que trabajan con ellos en la zona, se salen de estos márgenes. Y digo desesperación porque en la mayoría de los casos, cuando acuden a las postas médicas buscando “medicinas” porque entienden que las necesitan para sanar, no importa lo que tengan, siempre quieren lo mismo. Quieren, claro está, “medicina para el dolor”, y reciben, analgésicos, algo que les alivie, en su caso, el picor de las alteraciones cutáneas, como el famoso sikura o violeta, o también algún medicamento que les pare la diarrea para que puedan volver a comer y tomar masato. Pues eso es lo que desean. Y en este sentido puede decirse que el masato, desde luego, es un elemento básico que sirve para medir perfectamente el estado de salud de los shawi. Cuánto toman y cómo es un signo de salubridad de lo mas fiable para ellos, sin duda.

⁶⁵⁸ Dentro del mundo de la medicina shawi hay médicos que han sido iniciados y utilizan para curar el toé, otros que usan la maricahua, la ayahuasca y/o el tabaco. Entre todas estas plantas el tabaco es, quizás, el recurso más habitual, entre otras razones porque se puede sembrar y cultivar con facilidad y tenerlo siempre a mano. Pero incurriríamos en un error si pensáramos que todos los médicos shawi son tabaqueros. Cada médico elige, según también su maestro, la planta con la que desea familiarizarse. Y cada planta exige una preparación especial, dietas específicas y también una forma diferente de trabajar ante el enfermo (ver García 1994 (II): 83-108). Por cuestión de espacio, pero también por acotamiento del tema, aquí presentaré sólo el modo de actuar de un tabaquero y de un camalonguero ayahuasquero. Pero con ello, espero mostrar las ideas principales sobre la concepción de la cura y el tratamiento de enfermedades entre los shawi según sean éstas por cutipa o mal de gente. En este sentido, la diferencia la marca el hecho de soñar y/o visionar. Por eso, creo que con el dúo tabaco - ayahuasca, en el fondo, se completa el tema, al tratar, por un lado, una planta a partir de la cual se *sueña*, el tabaco, y otra, a partir de la cual, además, se *visiona*, la ayahuasca. Explicaré esta diferencia más adelante, pero advierto ya, desde este momento, que este trabajo en ningún momento ha pretendido ni pretende ser una investigación ni de chamanismo ni de chamanes.

Porque claro, a todo esto no hemos dicho ni una sola palabra de esas enfermedades que se van a curar a una posta médica. ¿Qué pasa con ellas?, ¿no acuden los shawi a la llamada por ellos mismos medicina de blancos y mestizos?

Sólo en el que se conoce como Eje Micro Red de Salud de Cahuapanas, se encuentran en la actualidad seis puestos de salud⁶⁵⁹. Esto quiere decir que cuentan con personal cualificado, enfermeros y auxiliares, algunos con laboratoristas y hasta en alguna ocasión, durante el tiempo que duró mi trabajo de campo de hecho hubo dos médicos y algún obstetra. Un equipo nada despreciable teniendo en cuenta las condiciones en las que aquí se trabaja, los medios que tienen para hacerlo y las difíciles relaciones con la población indígena siendo los profesionales, en su mayoría, población castellano-hablante. Muchos de estos que son hoy Puestos de Salud administrados por el Estado peruano fueron iniciativa, en realidad, de las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús afincadas en San Lorenzo. Ellas fueron las primeras, allá por los años ochenta, que recorrieron el territorio shawi portando medicamentos e iniciando a jóvenes shawi para que se convirtieran en lo que se hizo llamar Promotores de Salud⁶⁶⁰. La actividad de los Puestos de Salud se ve apoyada temporalmente por las que se denominan Brigadas de Salud. Estas Brigadas, formadas por un número aproximado de cuatro o cinco personas, algún médico u obstetra, enfermeros, laboratoristas, y algún promotor indígena, de la zona que les apoye en las labores de traducción, recorren cada rincón del territorio shawi visitando casi por día, una comunidad. Su labor dura, aproximadamente en esta zona, unos quince días, y ellos son los que realizan las principales campañas de vacunación obligatoria para la población⁶⁶¹. La presencia de las Brigadas en las comunidades se entiende prácticamente como un día de descanso. La gente permanece en sus casas, tomando, esperando a que lleguen preparados con sus documentos en mano para recibir sus

⁶⁵⁹ Kaupan, en territorio awajun, Santa María de Cahuapanas, Barranquita, Palmiche, San Ramón y San Miguel, en territorio shawi. Además, hay Puestos de Salud en Jeberos para las comunidades shawi de este distrito, y en Balsapuerto, Varadero y Panam en el distrito de Balsapuerto.

⁶⁶⁰ Los promotores de salud son indígenas que han seguido un pequeño curso de formación en el uso de medicamentos de primera necesidad por profesionales de la medicina, generalmente, en el Hospital de San Lorenzo. Allí reciben un título que les certifica para poder administrar medicamentos. La idea de los promotores de salud mira, en realidad, a la creación y al sostenimiento de los llamados Botiquines Comunes, que también fueron puestos en marcha en territorio shawi por primera vez por las hermanas misioneras. La idea de estos Botiquines es que dispongan de medicamentos básicos (analgésicos, desinfectantes, antidiarreicos, antipiréticos) con el fin de que aquellas comunidades más alejadas de los Puestos de Salud, no tengan que desplazarse para lograr sus medicamentos si no es por una urgencia. Los promotores son los encargados de gestionar estos Botiquines que se supone que se mantienen gracias a la retribución individual por los medicamentos adquiridos. Y este es el problema y el factor de fracaso de estos botiquines. No hay muchas monedas que valgan en un lugar a cinco días de distancia en peque-peque de cualquier centro urbano. Aunque aquí, tampoco sirven de mucho en ocasiones ni los mismos medicamentos.

⁶⁶¹ Fiebre amarilla, hepatitis; los brigadistas contralan el número de embarazos y hacen seguimiento de ellos en apoyo con el personal de los Puestos de Salud, intentan seguir el nivel de desnutrición principalmente de los niños de las comunidades más alejadas para las ayudas recibidas por el Estado, como las del Programa Vaso de Leche o, en los últimos años, las del Programa Juntos. Ambos programas ponen como condiciones que las madres acudan a las Postas médicas a cada cierto tiempo para hacerles a ellas y a sus hijos un seguimiento en los primeros años de vida. Sólo si el médico o el responsable del Puesto certifica que dicho seguimiento se ha hecho correctamente, la familia, la madre, se supone, recibirá las ayudas (ver capítulo 2, “Los últimos cambios sociales”).

medicamentos⁶⁶². Ese día, todos tendrán dolencias. A todos les dolerá al menos la cabeza y el estómago, y todos los niños, recibirán al menos su dosis pertinente para desparasitarse y ver si se les consigue bajar un poco esa barriga signo universal de la desnutrición.

¿Qué les sucede a los shawi cuando acuden a las postas médicas o a estas brigadas de salud que siempre cargan, por cierto, con los mismos medicamentos, como si no esperasen encontrar nunca “nada nuevo”? ¿De qué están enfermos?. No se me ocurre decir nada mejor que lo que ellos mismos dicen, están “enfermos de dolor”, *iquito*. Se *duelen* de sus cuerpos.

Iquito es, probablemente, la segunda palabra que tras *huëno*’ (masato) más se escuche entre los shawi. Dolor. Aún así, es posible, ciertamente, que tardemos algo en escucharla, es decir, que no se nos descubra de inmediato nada más hacer presencia entre ellos. Pero una vez que nuestra persona se haga habitual al masato de la dueña del hogar, no tardaremos, no me cabe duda, en escucharla. Pues *iquito*, el dolor, es como la entraña y al mismo tiempo la columna vertebral que parece darle unión a cualquier entorno familiar shawi. Es prácticamente imposible encontrar una vivienda shawi en el que esté ausente la enfermedad o el dolor. Y me refiero aquí a dolencias no por brujerías, aún. Es decir, uno puede estar tomando masato tranquilamente, un día, dos, durmiendo con ellos, siendo invitado a comer, todo en un ambiente tranquilo y extraordinariamente apacible, como son las familias shawi. Sin embargo, en tan sólo un giro de cabeza, ese ambiente apacible que siempre es introducido con un “todo bien, todo tranquilo” en los discursos de bienvenida, deja de ser así. Y ese giro de cabeza es el que alguien te obliga a hacer para pedirte medicina para el dolor. ¿*Qué les duele*? Les preguntaba siempre yo. *Nos duele el estómago, la cabeza, mucho nos hace dolor; mis piernas, ya apenas si puedo caminar, la mujer cuando se va a la chacra, mucho dolor sufre. Los niños también, de dolor, están. En la noche no duermen, les duele sus barriguitas...* Siempre prácticamente igual. Y puedo decir que he visto muchas enfermedades de *dolor*. Durante los primeros meses, repartía medicinas allí donde no había postas médicas a diestra y siniestra, pensando que sus dolencias tenían algo que ver con esas partes que me señalaban y donde situaban este *dolor*. Si te duele la cabeza, tómate un analgésico, si te duele el estómago, mejor deja de tomar tanto masato fuerte, toma dulce, no más. Si tienes eczemas, mejor ve a la posta médica, ellos sabrán que te deben dar. Esta opción, claro, era la que menos les gustaba. En muchos casos porque los seguros médicos no les cubren si son adultos; en otros casos, porque consideran que el personal de salud no les entiende y no saben, les dan lo primero o en la mayoría de las veces, lo único que tienen. Y por último, porque consideran que la medicina de los mestizos, en realidad, no cura.

⁶⁶² El sistema de salud peruano cubre a los niños hasta los catorce años y a las mujeres embarazadas. Siempre que estén registrados dentro de un complejo sistema de documentación que el personal de las mismas postas tiene que realizar y remitir a los coordinadores de cada región o zona, normalmente situados en Yurimaguas o Tarapoto. Gran parte del presupuesto de estos Puestos de Salud, de hecho, se recibe en función de los registros y las visitas que haga su personal dentro de la zona. Así que es fácil verlos cargando de un lado a otro con sus papeles amarillos y azules, haciendo copias para una y otra administración con el fin de conseguir fondos para adquirir materiales y medicamentos para su posta.

Curiosamente, la mía sí. Porque esa no es como la de los mestizos, esa viene de España, no es del Perú. Interesante este modo medicinal de despegarse de un país...

En una de tantas ocasiones en las que alguien vino a solicitarme medicamentos me encontré con una situación algo particular que refleja de algún modo esta creencia shawi sobre los medicamentos de su entorno más cercano. Estando yo en casa de un profesor alojada, éste, me pidió que fuéramos a pasear a casa de un tío suyo. Estas situaciones se dan con bastante frecuencia cuando se ha conseguido algo de comida y se te quiere invitar a comer, pero también, como era el caso, para hacerte algún tipo de petición. Cabe decir, de todas formas, que para la inmensa mayoría de los shawi no hay petición que valga sin ningún ofrecimiento, así que casi siempre que era requerida para pedirme algo, antes se me ofrecía con absoluta normalidad, como cuando no se me pedía nada, la comida y la bebida que nunca me negaron. Pues bien, en esta ocasión, nos esperaba un buen plato de armadillo que disfrutamos prácticamente en silencio el profesor y yo, sin ninguna interrupción más que la del agasajador para que siguiéramos comiendo. Este tipo de ceremonias solitarias de comida, también hay que decirlo, son signos inequívocos de que una petición se avecina. Cuando terminamos de comer, como siempre, se nos ofreció tomar masato. Y en el segundo tazón se puso en marcha el proceso de petición. La persona que nos había invitado a comer - en realidad me había invitado a mí más que nada, pero necesitaba para hablar conmigo un interlocutor, como siempre que un shawi pide algo para sí; siempre usan a una persona que hable por ellos - se sentó frente a nosotros con su cabeza cabizbaja. Musitando, más que hablando, le hacía saber al profesor lo que él llamaba “su enfermedad”. El profesor asentía utilizando esa expresión tan común shawi que viene a decir entre nosotros algo como “así es”, *naporini*, es lo que hay. Y así, siguiendo el ritual de las conversaciones shawi en las que se repite una y otra vez la misma idea con pequeños añadidos y matices que ahondan aún más la idea de lo que se quiere comunicar, el profesor, se dirigió a mí para decirme que su tío le estaba preguntando si yo tenía medicinas para el *dolor*. Como siempre hacía en estos casos, me dirigí al señor y le pregunté cuál era su dolor. Él me señaló su pierna y su estómago. Tenía dolor de cuerpo, no podía caminar ni comer ni tomar. Le habían hecho mal, sufría de venganza, y hacía tiempo ya que venía yendo y viniendo a distintos médicos, así que quería probar mi medicina también. Evidentemente yo le dije que no contaba entre mis medicamentos con nada para la venganza. Y que el dolor de sus piernas, muy probablemente, se debiera a su edad, bastante avanzada, y a una falta de vitaminas, déficit habitual que en las postas cubren frecuentemente con hierro. El paciente insistió en que, de cualquier modo, le diera mis medicamentos. Así que le di algo de hierro y un par de pastillas para el estómago sin ninguna transcendencia para el *dolor*. Días después, le pregunté al profesor si sabía algo del susodicho. Y esta fue su respuesta:

*O sea, a mi me ha dicho que le calma un poco, como es remedio no peruano, ese remedio es bueno. O sea la medicina del peruano no tanto cura. Ese medicamento es de otro país, es fuerte y poco a poco está sanando. Dice que quizás quien le está haciendo matar de venganza, no lo conoce, no tiene virote para eso, por eso está sanando. Si, me ha dicho que le ha calmado un poco, que es bien fuerte tu medicina*⁶⁶³.

Tanto el profesor como yo sabíamos que mi medicina no curaría la venganza que estaba sufriendo su tío. Pero, sin embargo, parecía que sí podía servirle para contrarrestar el poder de quien le estaba haciendo mal. Esta idea, es la que en muchas ocasiones mueve a los shawi no sólo a ir con constancia a las Puestos de Salud, sino a hacer acopio de medicamentos sin que en muchos casos se haga uso de ellos. Los mismos médicos shawi recomiendan con frecuencia que tras pasar por sus sesiones de curación, acudan a los centros de salud a por medicamentos con la intención de frenar así la enfermedad que padecen y fortalecer sus acciones. Esto cuando no se produce un choque absoluto entre médicos tradicionales y profesionales, digamos, pero que me parece que los shawi han sabido darle una solución más que factible al combinarlo así, es decir, considerando que la medicina de los mestizos, que no vale para quitar el *dolor*, sí puede servir al menos para despistar a los que nos quieren dañar. Además, estamos hablando de médicos, no de brujos aún... Porque el mundo del conocimiento de éstos es tan amplio y va tan rápido, que hasta los que se encuentran en las entrañas de los bosques han aprendido a superar las barreras de los medicamentos de los mestizos. Parecía que de los míos todavía no, pero podía ser que todo fuera, quizás, una cuestión de tiempo. Tanto es así, que hay quien ha aprendido incluso a meter sus virotes en los sueros que utilizan los médicos para poner a sus enfermos. Por eso, los shawi, se niegan muchas veces a ponerse los sueros antiofídicos que sirven para contrarrestar el veneno de las víboras, porque consideran que en ellos puede haber otro virote de quien les mandó la víbora para morir. Pero esta enfermedad, este *dolor*, ya no es el del *canio'pi*, sino el de la *shontatërinso'*.

Ni que decir hay, que la shawi, como tantas otras culturas, también cuentan con sus propios remedios, mezclas hechas a partir de su mundo vegetal y que usan con bastante frecuencia para aliviar ciertas dolencias⁶⁶⁴. La mayoría de estos remedios forman parte del mundo femenino, pero muchos médicos shawi, recomiendan nuevas mezclas aprendidas en su propia carrera médica, digamos, para parar diarreas, vómitos, para bajar el hinchazón de las piernas, para cortar hemorragias, etc. Así, por ejemplo, cuando a alguien le muerde una víbora, lo primero que se hace es llamar a un médico o *pënoton* para que aplique sobre el enfermo sus primeras medicinas. Mezclas elaboradas con jengibre, agua florida, orina, tabaco, etc, que aplican sobre el lugar donde

⁶⁶³ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

⁶⁶⁴ En la obra de la hermana María Dolores García pueden encontrarse, sin necesidad de hacer un trabajo intensivo, decenas de recetas y de remedios usados por los shawi en su día a día para tratar sus enfermedades. Ver, por ejemplo, en García 1994(II):113-126.

ha mordido la serpiente para parar la infección y supure el veneno. Lo siguiente ya es labor de icaros y de virotes, por tanto, de sabiduría y fortaleza del médico que trate al paciente.⁶⁶⁵

Pero sigamos adelante. Pues para completar este capítulo sobre el cuerpo enfermo en ese sentido de cutipa del que venimos hablando, nos faltaría aún hablar de la manera en la que es transmitida de hecho la afección. También los *fórmulas* usadas por estos médicos del cuerpo para sanar. Y no me refiero a remedios ni medicamentos. Sino, precisamente, a virotes, sueños e icaros. Aunque los sueños no sean exclusivos, en verdad, del ámbito de la salud. Como parte de este último punto, aportaré varios ejemplos de recitaciones o icaros de cutipa que me fueron facilitadas por un profesor shawi. Debo decir que no es nada sencillo lograr que aquellos que conocen el mundo de los icaros, reciten éstos destinados a curar enfermedades sin ningún motivo aparente. Además, como veremos, por su naturaleza en parte privada, estos icaros llegan a sus destinatarios transformados en “consejos”, permaneciendo el cuerpo del mismo en la intimidad de aquél que lo conoce, es decir, del que icara. La brujería y el peligro a ser identificados como hechiceros ha dado la vuelta a muchas de las prácticas tradicionales de los médicos shawi; también a lo icaros, y al papel que estos juegos, a su *performance* e incluso al valor de su propia pertenencia.

Virotes, sueños, icaros

Cuando se trata de hablar de la manera en que llega hasta uno la enfermedad, los shawi, como la inmensa mayoría de los pueblos amazónicos, hablan de una especie de flecha diminuta que es lanzada al estilo como lo son los dardos de una pucuna. Esta flecha recibe el nombre de virote, en shawi, *shinërë*. Y aunque, en verdad, los shawi, apenas utilizan pucuna – la pucuna es un arma que, de hecho, identifican sólo con el mundo awajun - lo que sí tienen, y muchos, son virotes. ¿Cómo llegan entonces, los virotes de una sachavaca, un sacharuna o una lupuna hasta nosotros? ¿Cómo se cutipa lanzando flechas como si cazáramos con pucuna?

La enfermedad en general, no sólo la cutipa, se transmite a través del *soplo*. Es decir, a través del lanzamiento de virotes al estilo del uso de las pucunas. Estos virotes penetran en el cuerpo, y al venir cargados de *daño*, vamos a decirlo así, provocan enfermedad, *canio*. Tan fácil como eso. Así que es como si cada uno de esos seres que hemos dicho que pueden cutipar, anduviera cargado

⁶⁶⁵ El mundo de las plantas medicinales para los shawi es tan interesante y rico como para la inmensa mayoría de los grupos amazónicos. La lista de remedios se hace casi interminable, aunque muchos elementos en base a los cuales se elaboran suelen repetirse: el jengibre, las hojas de pate, mucura, sacha ajo, huito, topa, maricahua, toé, tabaco, agua florida que se consigue en los mercados de las ciudades, aguardiente, raspadura de limón, entre algunos tantos. Por cuestión de espacio, en esta tesis se pasará de largo por este apartado de la ciencia naturalista shawi. Nos centraremos más en las enfermedades que en los medicamentos que las atajan. Pues lo que me interesa aquí no es que existan medios para solucionar los problemas de enfermedad, sino los motivos por los cuales se enferma. Por qué, según mi parecer, el *padecimiento* en sí mismo define e identifica a los shawi como seres humanos. Los remedios naturales usados para curar la diarrea o el dolor de cabeza son interesantes, pero me parece que son más interesantes aún los mecanismos - y no me refiero sólo a los del paciente y el médico - que llevan a que esos remedios puedan o no dar resultado. Y qué resultado es el esperado.

siempre con su pucuna y su *shihuinanpi*⁶⁶⁶ cargado de dardos con *dolor*. A la mínima, es decir, a aquella que se produce una acción *incorrecta* relativa a él, los dispara, los “sopla para maldecir” (*pinëyatërin*). Y al caer sobre nosotros, mejor dicho, al penetrar en nuestro cuerpo se produce el mal. No hay más. La solución para aliviar el dolor, entonces, no resulta complicada: hay que retirar los virotes del cuerpo del enfermo. De otra manera, seguirán actuando sobre él.

Tres preguntas con respecto a esto, entonces. Primera: ¿qué pasa con los virotes una vez que son extraídos del cuerpo del enfermo?, ¿a dónde van?. Segunda: ¿quiere decirse que la lista de seres cutipadores que dimos más arriba, siempre lo son, es decir, no cuentan en su haber con acciones honestas que sirvan para el bienestar de los shawi? Y por último, ¿cuáles son los medios usados por el médico en la extracción de los virotes?, ¿en qué consiste aquí su papel como *icarador*? Empezaremos dando respuestas. Aunque debo advertir desde ya, que a partir de este momento, se nos complicará un poco el hecho de mantener distantes la cutipa de la brujería, el curandero o el médico del cuerpo del *pënoton*, los virotes que sanan de los virotes que matan, el soplo del que maldice del que hace el que sólo quiere curar. De hecho, ya hemos empezado mal cuando hemos querido diferenciar entre alguien que es cutipado y aquél que es viroteado y hablamos, en cambio, de virotes que cutipa. Pero pensemos básicamente en la diferencia que marcan los términos shawi, no es lo mismo *o'yacarìn* que *shontatërinso* por mucho que ambas enfermedades se produzcan con virotes. Cuando un shawi habla de virotes en un contexto amplio, siempre habla de brujería, no de cutipa. Nosotros rompemos ese esquema ahora y hablaremos también de virotes de la cutipa, pero veremos que estos son concebidos como enseñanzas y *yachays*, no como *yahuasas*, un elemento clave para hacer de la cutipa, brujería.

Los virotes (*shinërë*)⁶⁶⁷. Los virotes que son extraídos del cuerpo del enfermo por cutipa son absorbidos por la persona que lo sana. Normalmente, en una primera sesión, el médico procura dar con los virotes buscándolos allí donde el paciente le señala que le duele. Por eso, primero nos tantea y nos sopla, y luego ya nos chupa para extraerlos. De todas formas, en la noche, a través del sueño, confirma en qué lugar del cuerpo se encuentran exactamente, de dónde proceden y por quién han sido soplados. Precisamente, quien los ha lanzado es quien comunica al médico las razones y dónde se encuentran alojados. Como ya dije, en ocasiones, no hace falta más que una sesión de curación. Lo que quiere decir que los virotes han podido extraerse directamente sin necesidad de que el paciente tenga que regresar. Pero lo más normal, no es esto. En una segunda sesión, sabiendo el médico ya donde se encuentran los virotes, nos vuelve a chupar y soplar con tabaco. De nuevo, él a

⁶⁶⁶ Carrizo que se usa para guardar los dardos de la pucuna.

⁶⁶⁷ En el capítulo siguiente se dedicará una parte importante a hablar de los denominados *yahuasa*, los virotes de los *pënoton*. Por ello, aquí no me detendré en aclarar sus formas ni las maneras de conservarlos o lograrlos. Estas cuestiones las trataré allí. Reproduzco aquí, en cambio, una referencia extraída de la tesis de Ochoa que dice así: “*Yahuasa*: déformation régionale de llausa/llawsa ^K, terme signifiant la bave, la flegme ou les matières sans consistance (Guardia Mayorca C.A., 1980: 90)”, (Ochoa 2008 :241).

solas, en la noche, tras soñar (*hua'narin*) y confirmar por segunda vez la procedencia de los virotes, los expulsa. O se los queda. De esta forma, podrá utilizarlos como el propio cutipador. Para conservar los virotes, mantiene una dieta estricta, masca tabaco, se adentra en el monte para ganarse frente al dueño del mismo el poder quedarse con su poder. La respuesta del cutipador le vendrá en sus sueños. Ahí se producirá una conversación entre ambos y al final, el médico, notará si el virote penetra en él o choca con sus dientes para volverse a su dueño, como dicen los shawi. Si se acepta, entonces, a partir de ese momento, se sabe que hay que mantenerlo para que no salga de uno mismo. Y ni que decir cabe, que mientras más virotes se tenga, más poder y conocimiento se concentra. Hacerse con virotes supone poder hacer lo mismo que un cutipador. Hay, sin embargo, como ya cité, un elemento esencial que es el que permite, en realidad, la conservación de los virotes dentro del cuerpo del médico. Se trata de la llamada *yahuasa* o *huë'narai*, es decir, la flema. La *yahuasa*, envuelve al virote protegiéndolo al mismo tiempo que conservándolo en el estado en el que se recibe. Es, en verdad, la que se fortalece a través del tabaco, al fumarlo y al mascararlo, y es tanto o más importante que los propios virotes. La *yahuasa* es, quizás, el elemento más significativo, tal vez el único, para diferenciar a los médicos de los brujos.

Pero sigamos adelante, porque no todos los virotes que son extraídos, son igualmente deseados. Ni todos los médicos, ciertamente, tienen necesidad ni quieren conservar muchos de los virotes que extraen. De hecho, estos “médicos del cuerpo” de los que hablamos aquí, en su mayoría los expulsan, sin más. Bueno, sin más, tampoco. Los expulsan en lugares apartados, limpiando su propio cuerpo de la resina que impregna el virote y procurando que nadie los pueda pisar para que no vuelvan a hacer daño. La limpia del cuerpo del *pënoton*, por lo general, la vuelve a protagonizar la dieta y, entre otras plantas, el tabaco. Por lo tanto, a nuestra pregunta inicial, contestamos que los *médicos*, los *nonëntona'pi*, extraen los virotes del cuerpo de los pacientes y los expulsan. Mantienen, esos sí, aquellos que les permiten seguir curando, aunque a esto ya no se les denominada exactamente virotes sino “enseñanzas” (*a'achin*) o *yachays* que gracias a la comunicación en sueños con las madres del monte y los mismos cutipadores, le han sido transmitidos para curar al enfermo. En cualquier caso, como decíamos, claro que son virotes. Los virotes son la única evidencia de que se posee el *yachay* de los seres del monte, de nuestros *ca'tanan'trusa*. Otra cosa es su uso. Y de todas formas, virotes o *yachays*, todos llegan al médico, y el medio más efectivo de hacerlo es el sueño⁶⁶⁸.

Los sueños (*huë'ëi*). Para empezar a hablar de sueños, reproduciré pequeños fragmentos de conversaciones varias que tuve en las que el tema principal era la enfermedad, pero donde aparecieron declaraciones como las siguientes:

⁶⁶⁸ No es el único, como veremos. También hay virotes que se transmiten de unos médicos a otros directamente, es decir, poniéndolos en sus manos y tragándolos gracias a la *yahuasa*. Pero estos, por lo general, entran dentro de la gama de esos *otros* virotes

Y también nuestra costumbre, la parte delicada lo que tenemos, cuando tenemos mal sueño, ya no nos vamos ni a donde. Un ejemplo, de repente yo en mi sueño... mañana he programado para hacer una chacra, ir con mi mujer a rozar... yo duermo, pucha he soñado mal, de repente en mi sueño me ha atropellado un palo, en mi sueño, de repente he soñado que en mis sueños estaba anzueleando, de repente estoy tarrafeando, de repente estoy tejiendo tarrafa, de repente estoy meciendo una hamaca bien linda hamaca, eso es mal sueño, ya no nos vamos a la chacra, a cazar animales, a pescar. Estamos en la casa, de repente puede pasar algo. Si soñamos esa es nuestra costumbre, si soñamos que en nuestro sueño estamos meciendo en hamaca, soñando eso, quiere decir, que si te vas al monte soñando eso, te cacea boa. Eso es. Si usted sueña también tarrafeando o de repente tejiendo tarrafa o shicra, también sueñas boa. De repente sueñas, tú estás anzueleando así con anzuelo grande, jalas doncella, también es boa, chiquito anzuelito es para que te muerda víbora, jergón, de repente cascabel y otras culebras. (...)

También de repente soñamos que estamos comiendo piña, piña o anona, lo que decimos en la selva, es una fruta, no? eso estamos soñando tigre. Si soñamos eso, más bien no nos vamos ni a donde. Porque nos vamos ya, nos cacea tigre. (...)

Si, yo a veces sueño cosas. A veces yo.. en nuestros sueños, soñamos, este, las necesidades que hacemos, caca, mierda, es chisme, qué me están hablando, soñar mierda...(...)

Ahora, para cazar animales; a través del sueño también cazamos animales. Si tú tienes tu sueño, sueñas una chica bien hermosa, una mestiza, en sueño tú le estas abrazando, besando, o de repente le estás haciendo el amor a una chica, cuando tú levantas, ya, es un buen sueño para que tú caces animal. Ya levantas a tu mujer, ya, vamos a levantar, voy a bañar, tomar para ir al monte. Al toque no más, estás contento porque has soñado ya, algo vas a hallar. (...)

La enfermedad también... dice que en nuestro sueño esta echando huito. Huito quiere decir que cuando soñamos, es peligroso, de repente para que muera alguien de nuestra familia, uno mismo. En tu sueño cuando chupas caña es mal sueño, para que tú llores cuando muere alguien de tu familia⁶⁶⁹.

Muy probablemente, nada de lo que podamos decir nosotros aquí sobre los sueños de los shawi, aportará algo nuevo y trascendental a los ojos de los excelentes trabajos que sobre este tema existen ya para el mundo indígena. Por citar solo uno, ahí está el trabajo de Gemma Orobítg (1998) sobre los Pumé de los Llanos de Venezuela. En cualquier caso, tampoco es mi intención detenerme demasiado en un asunto que daría en sí mismo para otra tesis doctoral⁶⁷⁰. Los sueños de los shawi me interesan simplemente en tanto que *medio* a través del cual, no sólo se ordena y reconoce el

⁶⁶⁹ Wilson Chanchari, San Miguel 2008

⁶⁷⁰ Un excelente trabajo sobre el papel de lo onírico en la Alta Amazonía es el de Anne Gaël Bilhaut sobre los záparas de Ecuador, trabajo publicado y que constituyó su tesis doctoral presentada en París en el año 2007. (Ver bibliografía)

estado de las cosas y de los seres que les rodean, sino también, a partir del cual se crean relaciones y se adquieren enseñanzas (*a'achin*) – también virotes - para incidir, en este caso, en la salud de la gente. Dicho de otra manera, no me interesa, por ahora, profundizar en el mundo onírico de los shawi sino incluirlo como elemento del mundo terapéutico a través del cual el *pënoton* adquiere sus conocimientos. El sueño, es el espacio en el que el *pënoton* se transforma en uno más dentro del mundo de los seres de la naturaleza, en un receptor más de esas enseñanzas que dio Cumpanama'.

En este sentido, soñar para un shawi, es encontrar significados, conocer, asumir realidades y transformaciones. Todo el mundo sueña. Todos soñamos. Pero a diferencia de los pumé, por ejemplo, los shawi no tienen por costumbre contar lo que sueñan. Los sueños de cada uno forman parte de un mundo privado, y privativo en muchos casos, que no se comunica apenas. En cualquier caso, no todos soñamos lo mismo ni de la misma manera; no es lo mismo soñar (*hua'narin*), que *tener un sueño* (*nosorin*). Durante mucho tiempo, cada mañana, estuve preguntando a mis anfitriones shawi si soñaban. Su respuesta, aunque pocas veces era positiva y casi siempre se sentía “extraña” por mi pregunta, terminaba en un discurso sobre los significados de los sueños similar al que tiene los fragmentos de conversación que he mostrado más arriba. Así, de repente, un día sucedía que el hombre de la casa o algunos de sus yernos se apresuraba a salir al monte y volvía con un majás o un venado. Y entonces, hablaba de su propio sueño y reconocía que había soñado con una chica rubia y que por eso salió a cazar. Sabía que volvería con una presa y ahí estaba la prueba. Cuando uno sueña, sueña. Y de hecho, sabe y hace y vive su sueño. Un sueño, igual para todos los que lo sueñan.

Hay sueños comunes como los que nos contaba nuestro informante más arriba. Sueños que simplemente se tienen, que tienen los *piyapi* por el hecho de serlo. Yo, por ejemplo, para ellos, debía tener sueños con lo mío, con mi familia, mi enamorado, mi ciudad, mis *preocupaciones*. Y cuando no era así, de hecho, no tenía sueños, sino pesadillas. Pesadillas que equivalían a una presencia dentro de mis sueños de espíritus de gentes shawi que no me reconocían y pretendían molestarme, llevarme con ellos. Sufrí muchas de estas pesadillas, debo decirlo, por eso con frecuencia mis anfitriones fumaban con tabaco entorno de mi mosquitero antes de que yo durmiera y golpeaban fuerte con cinturones o trozos de telas, pampanillas y demás, los horcones de la casa. De esta manera, decían, ahuyentaban a los malos espíritus y me presentaban a aquellos que no querían más que reconocer mi presencia.

Pues bien, los shawi, sueñan con sus propias preocupaciones, como decían ellos. Y los sueños de Wilson, de quien son las palabras anteriores, lo demuestran. Sin embargo, en los sueños de los shawi también hay algo más, como en mis pesadillas. Pues también a ellos en sus sueños se les busca, se les pretende llevar o se les enseña. De hecho, es en estos sueños donde los shawi reconocen la presencia de sus *ca'tanan'trusa*, esos familiares difuntos que les acompañan a lo largo

de su vida. Pero uno puede pararse ahí o seguir adelante. Es decir, uno puede golpear los horcones de su casa para evitar la presencia en sus sueños de determinados espíritus o seres, o puede hacer que vengan intencionadamente. Y para ello, entre otras cosas, está el tabaco, para atraer y provocar un encuentro con los seres del monte. Esto es lo que quiere decir que una cosa es soñar, lo que hace la inmensa mayoría de los *piyapi*, y otra muy distinta *tener un sueño*, algo que convierte casi de manera inmediata a ése que los tiene en médico. Podríamos, en este sentido, hacer una escala de gente según sus sueños. Es decir, los *piyapi* en general, sueñan, y en sus sueños se les transmite un estado de *cosas*⁶⁷¹ con un significado determinado ante el cual se actúa de una u otra manera. Se va al monte o no, se cultiva o no, se quema la chacra o no, etc., etc. Pero en estos sueños, lo transmitido puede ser además de un *estado* de cosas, una *cosa* en sí misma, por decirlo así, por ejemplo, un *ca'tanan'trusa*. Este *ca'tanan'trusa*, por lo general, para los *piyapi* corrientes, digamos, es el alma de un familiar muerto que a su vez disponía de *ca'tanan'trusa*, ya lo hemos visto. Así que, de alguna manera, aceptándolo, uno se asegura la perpetuación de esta figura que acompaña y protege también para las generaciones siguientes. Pero seguimos avanzando. Porque estos *ca'tanan'trusa* con los que uno *dialoga* en sueños, claro está, pueden hacernos partícipes de sus conocimientos, es decir, de aquellos que tuvieran en vida, se entiende. De hecho, recordemos que en verdad los shawi mantienen que quienes se convierten en *ca'tanan'trusa* son aquellos que en vida supieron icaros o tenían conocimientos sobre plantas. Aunque luego resulta que todos los shawi, al menos todos los hombres que caminan por el monte - que son quienes realmente lo necesitan, por otra parte - cuentan con ambas cosas, es decir, con conocimientos sobre ciertas plantas y con *ca'tanan'trusa*. En cualquier caso, no todos los *ca'tanan'trusa* son iguales, lo sabemos. Por eso, y aún estamos dentro del mundo de lo transmisible en sueños, uno puede quedarse ahí, en la adquisición de un *ca'tanan'trusa* reconocido, familiar, de su padre o de su madre, quedarse con su acompañamiento y aquellas enseñanzas que le seguirá transmitiendo en sueños como lo hizo en vida; puede ponerlas incluso en prácticas, hay muchos shawi, la inmensa mayoría, que conocen ciertos icaros básicos para curar diarreas o sustos a sus hijos y que lo logran fumando tabaco, estableciendo una comunicación con los seres del monte gracias a las enseñanzas de ese *ca'tanan'trusa* familiar. Puede hacer eso, decimos, o bien, dar un paso más y seguir avanzando. Esto significa buscar, procurar y pretender conocimientos y enseñanzas de otros *ca'tanan'trusas*, podíamos decirlo así, de tantos como hay en el espacio ocupado por los no *piyapi*, es decir, por los *tanán hua'yan*, las gentes del monte. Pero esto ya supone dar un salto muy grande. Tanto que supone de hecho, pasar a ser un *médico*, alguien que de manera voluntaria se prepara para soñar y recibir enseñanzas (*a'achin*). Y aún se puede marcar, aunque ya dentro de este ámbito,

⁶⁷¹ Entendiendo “cosas” en un sentido amplio del término, afecciones, acciones, actitudes, sucesos, etc. (Surrallés 2009:121)

un paso más diferenciado. Porque sabemos que hay *ca'tanan'trusas* de brujos, porque sabemos que hay personas que han usado su conocimiento para matar a la gente, y, por ende, hay quien busca también tener el poder de esos *ca'tanan'trusa* para sí mismo, para poder convertirse, finalmente, en brujo. Este poder, sin embargo, ya no se transmite en enseñanzas (*a'achin*) sino en “puros virotes” (*shinërrë*). Veamos este proceso en un testimonio que recoge la hermana María Dolores García sobre la formación de un médico que me parece a todas luces muy interesante. Es un poco largo, pero merece la pena reproducirlo entero:

“Los médicos aprenden en sus sueños. Su *yachay* en medio de nuestros sueños nos enseña, mejor dicho, el espíritu del monte, del agua, que son personas así como nosotros nos enseñan en nuestros sueños. Los espíritus del agua son Sumi, son así como una persona que está en el agua y esos son los super, los que más saben. Hay espíritus de la tahuampa, del aire, del viento. Del cerro es el incanto, cuando algunas quieren aprenderle motelitos vivos que son piedra, con eso aprenden.

En mis sueños, ese espíritu me enseña para curar del manchari, del mal del monte, para que puedan andar los muchachos por el monte y ningún demonio nada malo no le haga.

El primer espíritu que he soñado yo en mis sueños ha sido del agua para hacer andar a mis hijos por todo sitio del agua, como el río, quebradas, tahuampas, etc.

Una vez me fui de NN⁶⁷², me estaba yendo al monte porque a mí me gusta mucho montear, me voy de mi casa y de repente había una quebrada en el monte y ahí estaba inmenso lagartazo era... no era del agua pero me estaba queriendo enseñar del agua, tremendo, tremendo animalazo era. Por trocha de XX me está queriendo enseñar para aprender, por monte XX me está queriendo enseñar. Su cuerpo era de lagarto, pero con rabo de víbora, su cabeza de boa, ¡tremenda cabeza!, sus ojos, así como de luna de linterna, su color del color de la gamitana, su escama, mejor dicho, como que fuera víbora, pero lagarto era. Al ver eso me hace asustar, he visto parece como que moviera la tierra, viento lo que ha llevado por abajo. Me voy a ver, y ya no hay nada. Con las mismas he llegado temprano en mi chacra, he llegado en mi casa para poder soñar no ves?, yo estaba queriendo aprender. A la tarde, como a las seis de la tarde estaba llegando a mi casa, mi familia, ella me estaba queriendo convidar masato. Le he dicho. No, hasta tarde o noche.

Comencé a fumar cigarro y como me gusta el cigarro, no he tardado ni una hora, media hora quizás me ha atacado el sueño, ahí he soñado, me está enseñando para saber curar del agua. Se presenta una señorita, bien hermosa señorita que era Yacuruna, esa Yacuruna dice:

-Bueno, tú no me has hecho pasar vergüenza, contigo vamos a andar por todas partes, en esas partes no nos va a pasar nada, así vamos a andar, así vamos a hacer andar a nuestros hijos.

⁶⁷² María Dolores García advierte en su obra que utiliza esta fórmula para que no se puedan identificar los lugares y con ellos a sus posibles informantes. Es una manera de preservar que para ella sirve de protección de su identidad e integridad, y para ellos, además, para la protección de sus *ca'tanan'trusa* y sus *yachay*

Una señorita tengo, hasta ahorita tengo eso, una señorita, esa es mi amiga. Su cabeza es así como nosotros, su cuerpo, normal como nosotros, sus piernas es un rabo de paiche. Como una mujer, esa mujer nos enseña por donde quesea para hacer andar, para que no pase nada por tahuampa, tremenda cocha muerta no te pasa nada, eso nos cuida.

Amana me ha enseñado para no pasar nada por el monte, ella me ha dicho:

-Para que puedas hacer andar a tu mujer por el monte, a tus hijos para que no les pase liada.

Yo le he visto así como nosotros. Estaba yo en NN. un día, cuando estaba yo andando por el monte pues, ¿no?, me voy a hallar, parece gente, me silbaba en el monte total que yo creía que eran amigos así como nosotros, como yo que voy a montear también. Total, yo me quedo paradito, (ya me estaba dominando ya). Me quedo paradito ya y pucha un rato y comienza a remedar como mono que silva. Dice: -“cuyú, cuyú, cuyú” Igualito como mono dice. De un rato suena la tierra, le hace temblar a la tierra, golpea aleta y de ahí parecía mono. Yo decía que era mono, yo le quería seguir y le voy remedando, le voy remedando. El seguía más adelante. Le sigo, le sigo, le sigo adelante. Ya era como doscientos metros, como cincuenta que le he seguido ya y ahí me he quedado parado. Pero ahí está otra vez el mono en mi atrás otra vez. Ya le he dejado, pero ahí está en mi atrás. Hay que volver otra vez a verle, ahí me he quedado silencio. Entonces, ya vengo yo, a la tarde llego yo a mi casa, no cuento nada a mi familia, y comienzo a fumar mi cigarro, ahí le he visto o sea me ha dicho.

-Amigo, tú eres mi amigo, tú vas a ser mi compañero, -dice-, no nos va a pasar nada, yo soy tu compañero, de ahí me enseña a icarar. Amana es ese mi amigo, su cuerpo es como un pelejo, todo es como pelejo, pero como uno es su altura, su ojo como un jeme de dentro, su frente, tremenda frente, grande, su defensa es como un ipuyito, una varita así como la de los policías lo que hacen andar, el del Amana es rojito, con eso se defiende cuando se hace broma, con eso es para que nos mate, es un demonio, un demonio del monte.

Cuando icaro, converso con el Amana, se le hace llamar para conocer en nuestro sueño, qué clase de animal, qué gente está haciendo daño a ese enfermo. Cuando se icara, se le tiene que dar derecho, si te olvidas, si te haces equivocar es malo, puede chocar nuestra cabeza y nos aloca”⁶⁷³

Sumi⁶⁷⁴, Amana, Yacuruna, todos estos seres que aparecen en este testimonio tienen el poder de transmitir conocimientos, son posibles *ca'tanan'trusa* que podemos encontrar en nuestro camino y que si logramos que no nos dobleguen, que no nos dominen, como dice aquí este informante, nos acompañarán de por vida. No doblegarnos significa que no le miramos a los ojos, que volvemos a nuestra casa, no decimos nada a nadie, no tomamos el masato de nuestra esposa, fumamos tabaco y

⁶⁷³ En García 1994(II): 83-85.

⁶⁷⁴ Seres del agua a los que se les otorga un gran poder. Junto al yacuruna se piensa en ellos como personas que viven debajo del agua y que son capaces de atravesar los grandes ríos. Pueden llevarte con ellos y enseñarte grandes cosas. Sólo los grandes médicos tienen la capacidad de sumergirse con ellos. Estos seres son comunes en casi toda la Amazonía, y los shawí, en particular, consideran que son los cocamas quienes poseen su misma capacidad. De ahí la valía que le dan a los médicos y chamanes cocamas.

nos metemos en el mosquitero. Allí soñaremos con ellos y entonces nos reconocerán que no nos hemos dejado doblegar por ellos, y que por esa misma razón se convertirán en nuestros amigos, en nuestros *ca'tanan'trusa*. Siendo así, nos ofrecen también su *yachay*. Presumiblemente para sanar, aunque luego algunos lo usen para todo lo contrario. Este aspecto, de alguna manera, nos devuelve a la cuestión que planteábamos más arriba sobre la “honestidad” de los cutipadores. Se nos dice, como aquí, que aquellos que teníamos por cutipadores - sacharunas, demonios, *hua'yan tanan* - son además de cutipadores, *ca'tanan'trusa* que ofrecen su *yachay* a los médicos para curar. Pero que ese *yachay* es usado en muchas ocasiones no ya para cutipar siquiera, sino para matar. Sin embargo, fijémonos en este nuevo testimonio que nos da Wilson. En él se nos dice que los cutipadores no nos hacen morir, nos cutipan pero no más. Los que matan, dice, no son ellos, son los brujos.

*Mira, de repente, yo estoy tranquilo, estamos conversando. Y al siguiente día, de un rato, raro, puede ser me duele mi estómago de ahí tres horas, o un día no más muero, y la gente ya cuenta. Ese profesor no ha muerto por gusto. Demonio del monte no nos mata, para qué, nos singurea como decimos nosotros pero no nos mata. Nos hace mal por dos tres días, nos mandamos a tantear si el médico es bueno, nos saca el virote y nos sanamos. Pero el virote del brujo, del ser humano, ese no, ese te mata. Es el único. Entonces, en la actualidad, el año pasado varia gente a muerto. Entonces por qué? Porque existe, pues. Hay brujos también los que saben curar, médicos, hay brujos que no saben curar, solamente hacen daño, son peligrosos. (...) Ellos saben boas, saben de todo tipo de animal, dietan y eso mata gente. Se alían con ellos, hablan con ellos a través de ayahuasca, a través de vegetal...Ese animal le enseñan para que sean médicos, para que curen gente, pero qué hacen ellos, ya, matan gente. Pero demonio del monte le enseña a esa persona, ser humano, para que no sea así, el demonio de monte cuando puntea algo, para que cure, y él que hace, mata. Hay, o sea, no se cómo será...Hay espíritus también, por ejemplo lo que es shuwuin, en antes estaba cantando, un pajarito, pero también es virote de brujo, shuummm, no le vemos. Ese es amigo de todos, de brujos, y ese también le enseña al brujo, le habla a través de tabaco. Y qué hace el brujo también? Sabe de ahí y hace daño a la gente, el shuwuin no le ha dado para eso. Le ha dado para bien, peor él ha hecho... como es ser humano, pues hace. Entonces el año pasado todita la gente ha muerto por venganza. También entre brujos se matan. Si le matan a su familiar, vuelven, ahí mismo le hacen olvidar por medio año, ahí están, ahí están. Le hacen olvidar poquito de repente cuando está por ejemplo borrachito, ahí le aprovechan, le matan. De repente a otro también, a través de visiones miran entre ellos.*⁶⁷⁵

Cunpanama' y las madres de la naturaleza enseñaron a curar, no a matar; enseñaron para que los shawi fueran médicos y no brujos. Pero hoy, toda la gente, como dice aquí Wilson, muere de

⁶⁷⁵ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

venganza. Es decir, ahora - se escucha con frecuencia entre los shawi - ya no hay médicos como los de antes. Ahora todos son brujos. Ya no quieren sanar, sólo matar. Se envidian entre ellos, quieren ser más y más. Y así, seguimos muriendo los shawi. ¿Qué es lo que ha cambiado? ¿Y si no son los demonios del monte los que nos matan, quiere eso decir que los que matan son los *piyapirosa*, que por alguna razón los *piyapirosa* han cambiado los *yachays* usados por los antiguos por virotes para matar?⁶⁷⁶

Una vez más, vemos cómo al menos actualmente las afecciones de los shawi son inseparables del mundo de la brujería. E incluso el lenguaje usado para hablar de ellas nos conduce a tener que estar constantemente entre matizaciones, entre líneas de una delgadez tan extrema que se cruzan sin casi notarse. El término *nonëntona'pi* que usamos más arriba para referirnos a las personas que dicen simplemente curar, a los que tratan y sanan al cuerpo, es quizás el más claro de todos los usados en este asunto. *Nonën* es cuerpo, -to y -pi, marcadores de persona y cuerpo. En el primer caso (-to) se nos indica que nombramos a alguien, es decir, que nos referimos a una persona y, en el segundo (-pi), que la ponemos en relación con el cuerpo de una persona, porque además, es *nonën*. *Pënoton*, sin embargo, es algo más complejo. Un *pënoton*, fijándonos sólo en el término, es alguien que cura chupando al enfermo (*pënorin*), sopla (*pëmatërin*) e icara (*pënoitërin*). Su definición en el diccionario de Hant, sin embargo, es: “Pënoton: curandero; brujo, chamán, hechicero”. De *nonëntona'pi*, por cierto, es: “Nonëntona'pi: curandero, médico”. Se libra de ser brujo, chamán y hechicero. Sin embargo, cura con tabaco chupando al enfermo (*pënorin*), e icara (*pënoitërin*).

El diccionario de Hant es elaborado bajo la perspectiva del Instituto Lingüístico de Verano, lo sabemos, y sabemos qué significa eso. Pero ciertamente, en este aspecto, puede decirse que efectivamente y cada vez más, ser *pënoton* tiene una carga negativa, vinculada con el mundo de la hechicería que no era ni por mucho el que se entendía entre los antiguos shawi para sus médicos. Algo debió suceder, en cualquier caso, para que se diera el paso de la adquisición de enseñanzas a la adquisición de virotes, para que se pasara de la cutipa al mal de gente, a esa enfermedad que es en verdad la que tiene sombrero, botas de goma y habla castellano. La que mata a los shawi. Algo debió suceder para que el espacio onírico de los shawi se llenara de virotes que matan.

Vamos por último, a hablar de los icaros, el que parece ser el modelo de transmisión por excelencia de las enseñanzas shawi.

Los icaros (*pënoi'*). Hemos hablado de icaros prácticamente desde la primera página de esta tesis. Nos hemos servido de ellos para mostrar las formas que toman esas normas con respecto a las

⁶⁷⁶ Quisiera subrayar que esta idea me parece especialmente importante. Se está planteando que la brujería en sí misma, o el mal de gente, mejor dicho, es resultado finalmente de algo que no existía antes entre los shawi. Y aquí volvemos al comienzo de la enfermedad, a la conversión, a ese instante en el que voló la cabeza de Camëna y los shawi comenzaron a morir de enfermedad. El saqueo de Camëna significó quizás el nacimiento del primer *ca'tanan'trusa* brujo - recordemos la historia de los huérfanos y del ayaymama y el tuhuayo - y convirtió a los médicos shawi en brujos.

cuales uno logra su condición de hombre o de mujer, y hemos hecho de ellos, elementos imprescindibles que acompañan el desarrollo de vida de un shawi procurándoles su protección y su presentación ante los seres del monte. Hasta ahora, los icaros, pues, han sido elementos de comunicación con el mundo ancestral a partir de los cuales, los shawi, procuran *dones* que les sirven para la consecución y el mantenimiento de la condición humana de aquellos a los que se les *impone*. Al bebé, a la viajayada, a un joven iniciante al mundo animal, o a un cazador *afasi*, al familiar de un difunto.

Un icaro, en definitiva, busca cambiar el estado de las personas o cosas. Su forma es la de una recitación en la que se rememoran pasajes, acciones e historias de los antiguos en el momento previo a la conversión de los *piyapi*, es decir, cuando sólo existía una condición, la de “gente”. Y en este sentido, un icaro, como dicen los shawi, también es “gente”. Es decir, “más antes” (*iraca*), *Icaro* era gente y enseñaba a los antiguos shawi qué hacer, por ejemplo, cuando sus hijos eran bebé o cuando las mujeres veían su primera menstruación o los animales no querían acercarse a los hombres. Entonces, este ser, *Icaro*, les hacía partícipes de sus conocimientos, de lo que él hacía en dichos casos. Y ese conocimiento, expresado en una forma discursiva, es lo que hoy queda como icaro. Por eso, muchos icaros comienzan diciendo *Legítimo icaro, legítimo icarillo, legítimo alma del icaro, legítimo alma del icarillo, Cuando icaro era gente...* para seguir luego con la narración de lo que le sucedió a esta “gente”. Es decir, primero se llama al “icaro gente”, que ni decir cabe que puede ser un cerro, un tigre, una lupuna, un ave, etc., y luego, se recuerda lo que él hizo para que surta efecto también en el icarado. Lo veremos más abajo con ejemplos. Observemos aquí, que, en realidad, lo que estamos diciendo es que finalmente cualquier ser puede ser *Icaro* con tal de que transmita y de él aprendamos una “enseñanza” (*a’achin*) para inferir en el estado de las cosas.

¿Cómo se conocen las hazañas de estos “icaros gente”? Muchas de ellas pasan de padres a hijos, aunque hay que decir que es bastante común que la línea de herencia se dé también entre suegros y yernos y tíos o sobrinos. Los hijos, por lo general, abandonan no sólo el grupo familiar sino también, en muchas ocasiones, la misma comunidad de sus padres. Pero el que entra en el conjunto es el yerno, quien suele desarrollar una relación bastante particular con el que hasta el momento era el hombre cabeza de familia de la casa⁶⁷⁷. Dentro de esta relación particular, está también el mundo

⁶⁷⁷ Si son preguntados al respecto, los shawi contestan que también hay mujeres *pënoton*, pero la verdad es que, creyéndoles, me resultó imposible encontrar más que un ejemplo, o mejor dicho, un nombre, en todo el territorio shawi. Sí puede encontrarse con frecuencia, en cambio, a mujeres de edad que dicen conocer icaros porque se los escuchaban a sus esposos o padres, pero no parece que hayan tenido ni que tengan, en verdad, el papel de los médicos *pënoton* dentro de los grupos locales shawi. Las mujeres son dueñas de una parte importa del saber vegetal, y en este sentido, son una pieza clave para los mismos *pënoton*, quienes les confían a sus propias mujeres la elaboración de ciertos remedios para sus pacientes. Pero el mundo del contacto con seres de la naturaleza independientemente de las madres de las plantas, está prácticamente vetado para ellas por las cuestiones de relación con el mundo animal de las que hemos hablado ya en varias ocasiones. Y es por eso, que estas mujeres no pasan de ser “mujeres sabias”, como se les llama. En los icaros que mostraré más adelante, puede notarse bien este papel de las mujeres. Veremos cómo el hombre ejecuta el icaro mientras la mujer le reconoce la valía del mismo; ella es la conocedora del mundo de las plantas, pero él es quien conoce el

de los icaros, la curiosidad por el mundo de la medicina, de las relaciones con los seres del monte. No obstante, hay icaros que sólo se pueden aprender si son por cada uno soñados. Para lo cual, ya sabemos qué es necesario: *ca'tanan'trusas*, tabaco, dietas, retiradas al monte⁶⁷⁸. Y después de todo esto, el sueño. Cuando se ha transmitido el icaro, el que lo recibe, actúa entonces como ese “icaro gente” de los primeros tiempos.

¿Qué hay de la forma y la *performance* del icaro?

Los shawi distinguen una amplia gama de icaros. Icaros para el preparado de pusangas, icaros para enamorar, para atraer a los animales, para que tu mujer no te de las vueltas, como dicen, icaros para las cosechas, para la huaca cuando se machaca antes de echarla en el río, et, etc. Sin embargo, dentro de este repertorio, ocupan un lugar primordial, por un lado, los icaros que marcan el ciclo vital, es decir, aquellos que se hacen en el momento del parto al recién nacido, en la ceremonia de la viejayada a la joven o tras una muerte a los familiares del difunto; por otro lado, los icaros de enfermedades, es decir, aquellos que sirven para *deshacer*⁶⁷⁹ una afección provocada por cutipa, según estamos considerando aquí todavía. Vamos a centrarnos en estos dos últimos.

Cuando el joven cazador había logrado alcanzar doce animales, decíamos más atrás, aquél que hacía de número doce era cocinado por su madre y llevado a un médico o *pënoton*. Éste, las *icaraba* en la noche, a la hora en que no duermen las plantas ni los árboles que nunca mueren, decíamos, y se las devolvía al chico al día siguiente para que las comiera. Después, pasados unos días, acudía a su casa y lo icaraba a él, singaseándolo y soplándole con tabaco. Algo similar ocurría con la joven menstruante. Cada noche, el *pënoton* preparaba e icaraba, decíamos también, un combinado de plantas con tabaco, jengibre, etc., que cocinaba en agua con una piedra en el fondo de la olla. Al día siguiente, este combinado era escupido en torno de la joven a quien también hacía singasear al tiempo que iba dándole toda una serie de *recetas* de cómo debía actuar de ahí en adelante. Esto significaba que era icarada. Y las “recetas”, eran los consejos que se *extraían* del propio icaro. Sin embargo, el *pënoton*, al llegar ante la chica, ya llegaba con sus tareas hechas de casa. Es decir, ya llevaba las recetas aprendidas porque para que éstas surtieran efecto, debían ir acompañadas su soplo de tabaco y del singaseo de aquello que previamente él había icarado en su casa. Ese icaro, el que se hace a solas, por cierto, puede o no oírse, puede o no pronunciarse, puede cantarse, soplarse, musitarse. En función de cada *pënoton* y de cada caso. Ese icaro, es el que se aprende y se sueña, es

lenguaje y tiene la condición de relacionarse con las mismas madres de esas plantas y del resto de seres del monte sin que eso le suponga un peligro (peligro de raptó, de predación, se entiende)

⁶⁷⁸ También se necesita, claro, un guía (*tëquënen*) que nos diga cómo y qué dietar, de qué manera fumar, qué otras plantas usar para soñar y adquirir enseñanzas, etc. Y ningún guía mejor que uno que ya es médico, un hombre mayor con experiencia en el mundo de la medicina y que es el que sirve de enlace, en realidad, entre el pretendiente a médico y el mundo de las enseñanzas y de las madres del monte. Hablaremos de esto un poco más adelante.

⁶⁷⁹ Quien dice deshacer, dice también hacer, que es lo que se hace en el caso en el que se busca provocar una enfermedad.

el que pone en valor al médico o al *pënoton* y sus actos. Y el que llega al receptor, en verdad, en forma de consejo (*pënëntërinso*’).

A la luz de esto, podría decirse entonces, que los icaros del ciclo vital - luego veremos qué pasa con los de las enfermedades - cuentan con dos momentos. Uno, realizado generalmente en privado, en el que el icarador *prepara* aquello de lo que se pretende servir para incidir en el estado del icarado. Y un segundo momento que se lleva a cabo delante del receptor, es decir, de esa persona o cosa de la que se pretende el cambio. Habría así, por tanto, dos fases también de recitaciones: una, la que lleva a cabo sólo el médico o *pënoton*, y otra, la que se lleva a cabo delante del grupo o de la persona interesada. Esta fase es la más conocida, digamos, es la que recibe de manera general el nombre de icaro tal y como lo venimos usando nosotros en este texto y lo presentamos en relación, por ejemplo, con el nacimiento o el ritual de la viejayada. En cada uno de estos momentos o fases del icaro, hay una serie de elementos esenciales que lo acompañan y le dan solidez. En el primer momento, cuando el médico se pone delante del preparado que él mismo ha confeccionado, están el tabaco (*pinshin*) y la piedra (*nanpi*); el tabaco que fuma el *pënoton* en torno al preparado y añade en él en ocasiones, y la piedra tanto en la que se sienta para icarar su preparado como la que añade al preparado mismo dotándolo así de vida eterna, como ella misma. Ahí, en el silencio de la noche, cuando sólo están despiertos los seres que nunca mueren, el icarador recurre a sus enseñanzas, hace un llamado a los seres y madres del monte, a sus *ca’tanan’tusa*, para que *insuflen valor* a aquello que está siendo cocinado. Es decir, para que un simple huito se convierta en “eterno” huito o la corteza del árbol llamado shachasanango⁶⁸⁰ o de la maricahua⁶⁸¹ o para cualquier otra planta o agregado que lleve el preparado del médico adquieran el valor eterno de sus propias madres. Sólo así, en ese segundo momento en el que son escupidas, embocadas o singaseadas tendrán su efecto. Es importante que este momento privado del *pënoton*, digámoslo así, se haga en la noche, cuando parecen estar en pleno funcionamiento todo ese mundo de seres que merodean las viviendas de los shawi en ocasiones protegiéndoles, en ocasiones dañándoles. El *pënoton*, debe situarse casi entre ellos, ser uno más, para lograr así su valor que será el que impondrá al icarado. Y como puede imaginarse, esto tiene sus riesgos, someterse en realidad al mundo abierto de los seres del monte. Por eso, todo médico debe finalmente ser compensando; con tabaco, con aguardiente, con dinero, ropa, cartuchos, etc, etc. También es importante que el icaro del *pënoton* se realice de noche, por cierto, porque es en ese momento en el que se da el sueño. Y a través del sueño, gana valor su icaro. “Ahí, él ve”, es la expresión que usan siempre los shawi. Ahí el ve, ya sabe cómo va a hacer, qué decir para su icaro. Ahí, ya sabemos que lo que ocurre es que uno se mezcla en el mundo de los que

⁶⁸⁰ *Tabernaemontana arcuata*

⁶⁸¹ Toé negro, *Teleostachya lanceolata*

ofrecen el verdadero poder del icaro, los seres del monte, las madres de los animales, plantas y de cualquier ser humano (y no humano) que queda fuera del espacio doméstico.

Pongamos entonces ahora dos ejemplos de estos icaros que hemos denominado del ciclo vital de un shawi: uno del nacimiento de un bebé y otro, de cuando se le pinta con huito a los siete días. En los capítulos donde se trató este tema ya vimos algunos, o al menos fragmentos de los icaros que se hacen en estos momentos. Pero espero que incluirlos aquí pueda servir para notar, si es que así fuera, su particularidad con respecto a aquellos icaros que son usados específicamente para el tratamiento de la cutipa⁶⁸². En mi opinión, hacerlo así servirá para que, a la luz de lo que hemos venido diciendo en este capítulo, miremos a esos momentos de icaro del nacimiento o de la viajayada desde otra perspectiva, desde lo que significan en relación a los estados afectivos. Veremos que lo que se busca con esos primeros icaros, que podemos llamar rituales por estar dentro de un proceso ritual, no es sino evitar el tener que hacer los siguientes, es decir, los icaros para el cutipado. Como si la naturaleza del shawi, ya desde su nacimiento, fuera la de un ser humano *enfermizo*.

Icaro 8. Icaro de nacimiento

Legítima alma del trabajador

Legítima almilla del trabajador

Legítima alma del no trabajador

Legítima almilla del no trabajador

Legítima almilla, antiguamente, cuando era gente, tuvo un hijo en este mundo
pecador.

Cuando viene a tener a su hijo está conversando con su mujer:

-¿Qué podemos hacer con este hijo que nos ha nacido?

⁶⁸² A este respecto, quisiera agradecer expresamente al profesor Demetrio Inuma su especial colaboración y la entrega de lo que es, sin duda, una parte importantísima de la riqueza inmaterial de su cultura. Los icaros que aquí se incluyen fueron recogidos y traducidos por él con miras a la consecución de su título como Profesor del Programa de Formación de Maestros Bilingües (FORMABIAP). Hoy pueden consultarse en la Biblioteca de este Programa en Zungarococha, Iquitos. Durante el tiempo que pasé en Cahuapanas, Demetrio no sólo compartió conmigo su experiencia con las personas que le enseñaron estos icaros sino que me ofreció interesantes conversaciones que tenían a los mismos como protagonistas. Estas conversaciones son la fuente principal de lo que aquí digo. Le agradezco su disposición, su hospitalidad y la entrega de un laborioso y paciente trabajo que, sin duda, le reconozco. Por otra parte, cabe decir que, por mi parte, fueron pocas las ocasiones que dispuse para registrar icaros fuera de las propias sesiones de curación. Hoy, los icaros se consideran algo muy privado y en muchas ocasiones no son ni tan siquiera pronunciados, lo que obliga a tener una relación estrecha y de confianza, como era el caso de Demetrio con sus propios parientes, para lograr que éstos los reciten sin ninguna razón aparente. En aquellos momentos en los que pude escuchar supuestos icaros, a veces meros silbidos, como diré, la grabación se me antojó, simplemente, incómoda e innecesaria. Las constantes acusaciones de brujería que rondan a los médicos shawi hace que se tenga que tener un especial cuidado ante todo aquello que envuelve su mundo mágico. Pues el hecho de reconocer tan sólo que se conocen icaros y que hay prueba de ello, puede acarrear graves consecuencias para quien dice conocerlos. Esto es muy interesante, por otro lado, porque se pone en contradicción con uno de los principios básicos de todo icaro, y es que los icaros fueron dados para no mezquinarse sino para compartirlos y que todos los shawi puedan usarlos para sanarse. Es la razón por la que muchos consideran que ya sus icaros no tienen valor, porque se mezquinan, porque no se comparten, y porque el no hacerlo es una señal de que no se están utilizando para sanar sino para matar. Por esta *desvirtualización* de los icaros, por decirlo de alguna manera, también mueren hoy muchos más shawi que antaño.

A ver, vamos a icararle para hacerle que viva, si le dejamos así no más sin icarar, a este hijo nuestro le pisaremos su alma. Le golpearemos su alma, le puede pasar algo, se va a quejar, por eso le vamos a icarar ahora. ¿Con qué le icaramos?

Al decir esto, agarró la ollita, de vida eterna, de bañar al niño, agarró piripiri de vida eterna, le puso en la ollita de bañar al niño piedrita blanca que nunca no muere, icarándolo todo lo deja serenar, luego cogieron el hacha, la quemaron en la candela para después sacarla de la candela, botarla en la tinajita, al producir vapor, sobre él van poniendo al niño calato para que reciba ese vapor y esa fuerza del icaro. Cogieron las cosas que no mueren nunca para que no le puedan pisotear a su hijo, por más que camine fuerte, para que no le pisen el alma y no muera. Luego, agarrando al hijo le hacen bañar para que no se muera, para que no pisoteen su alma, para que no le golpeen el alma y no se queje el lullito de dolor, para que su mamá cuando camine amarrándolo no le rompa su cabecita.

Le icaramos en la ollita de bañarse, icarando al hijo se le hace tener vida, y no le va a pasar nada porque le hemos icarado.

Al decir esto, cogió hoja de nanai' (árbol que no muere) cogió la hoja de nacu, árbol que nunca muere, agarró la hoja de i'chanpira hierba que nunca muere, todo eso cogió y con todo le icaró, con todo eso y con el hacha, va saliendo vapor y le hace tener vida fuerte.

Si no le icaramos, nuestro hijo se va a sentir débil, algo le puede pasar a nuestro hijo, hasta puede morir. Cogen el agua de la colpa de los pajaritos, porque los pajaritos bajan a bañarse ahí y son fuertes.

Así de esta manera evitamos pisar su alma, aunque nos bañemos en el río y buceemos, no le podemos meter el alma de nuestro hijo dentro del agua, y no se va a quejar.

Al decir esto le dice a la mujer:

-Ya le he icarado a nuestro hijo, ahora le podemos hacer bañar con el vapor del agua, con el machete viejo quemado y teja quemada y le dice:

- Mujer, ya le icaré a mi hijo, si no le icaro bien a nuestro hijo, al caminar pisotaremos su alma, golpearemos su alma y algo le pasará. Así había dicho.

Pero a su hijo no le va a pasar así, su hijo va a estar bien, su hijo se hará grandecito, se le trozará su pupo bien.

Cuando ya es así su mujer le dice:

- Qué bien has icarado a nuestro hijo!, no le pasará nada, no fue cutipado por ningún animal porque le has puesto piedrita blanca que no muere, hojas de los árboles que no mueren, no le ha pasado nada a nuestro hijo.

Entonces el hombre responde:

- No digas así, mujer, yo icaro para enseñar a los demás (los icaros no se mezquinan a nadie, se le enseñan a los demás, sólo el de la víbora es secreto, porque si se enseña, ahorita te puede morder la víbora). Yo enseño para que las demás personas sepan icarar. Nuestro hijo estaba en peligro de cutipo pero nosotros, pensando lo hemos icarado con todas las piedritas

y con todas las hojas de los árboles que no mueren nunca, de la hierba que no muere nunca y en su cabeza le han puesto piripiri dándole así a su hijo la vida fuerte para que no le pisen su alma, para que no le golpeen, por eso, yo, al icarar digo todo, así icaro:

Legítima alma del trabajador

Legítima almilla del trabajador

Alma del no trabajador, yo también icaro

Almilla del no trabajador que icaró, nosotros también icaramos⁶⁸³.

Icaro 9. Icaro de huito para siete días

Príncipe eterno piedra

Príncipe eterno piedrita

Piedra no eterna

Piedrita no eterna

Príncipe seca piedra eterna

Príncipe seca piedra eternita

Piedra eterna no encendedor

Piedrita eterna no encendedor

Príncipe charapilla eterno

Príncipe charapilla eternito

Charapilla no eterna

Charapillita no eterna

Príncipe estoy aquí eterno

Príncipe eterno estoy aquí

No estoy aquí eterno

No estoy aquí eternito

El príncipe eterno piedra cuando antiguamente era hombre cuando nació su hijo.

Cuando vino a echar sobre la tierra pecadora su esposa le dijo:

- Nuestro hijo ha nacido

- Sí nació nuestro hijo. A ver mujer reconociendo a nuestro hijo voy a hacerle seguir con su huito para que no sea así no más. El alma de nuestro hijo podemos golpearle, pisarle, algo le puede suceder arruinándose y puede quejar a ver con que le adelanto dijo. Cogió el huito eterno, eterno sachavaca huito del cerro, eterna planta, eterna cocha puca lupuna para echarle al niño con huito icarado.

Con su huito lo hizo adelantar con su icaro para que no le balea el alma del niño cuando caza animal.

Diciendo así icaró huito.

La esposa coge eso y lo echa al bebé.

⁶⁸³ En García 1998(IV):35.

Para que no le pase nada para que no sea enfermizo nuestro hijo, así lo icaro con su eterno huitó, piedra le conectó: para que no sea así no más, cualquier cosa le puede pasar.

En el monte si nos vamos podemos ver víbora, ahuaranga, shushupe, mantona, iguana estos les puede hacer torcer, nuestro hijo puede quebrarse.

Por eso lo icaro con huitó eterno, eterno sachavaca huitó, con eso lo echa a su hijo. Con qué mas lo icaro dijo: entonces cogió sachavaca planta, eterno cocha puca lupuna, eterna planta eterno bejuco mezclado con huitó lo pinta para hacer vivir.

Algo viendo en el monte hombreando horcones botando el horcón podemos apretar el alma del niño botando algo podemos enterrar el alma del niño puede quejar y algo le puede pasar, puede ser enfermizo por eso icaro con huitó.

Con que se puede icarar más para hacer vivir a nuestro hijo, dijo: cogió eterno corteza pashco, eterna planta de piedra mezclado con huitó icarado lo echó.

Sobre seres eterno hace sentar, parar al niño para que no sea enfermizo viendo algo, un tigre en el monte le puede hacer daño y hasta llevarlo tigrillo le puede hacer daño y le puede llevar.

Algo, el oso hormiguero le puede cutipar o hacer daño por eso lo icara con huitó mezclado con otras cosas y lo hecha al niño.

Algo, gavilán podemos ver, le puede hacer daño y llevarlo, así dijo y lo icaró con huitó eterno, eterno sachavaca huitó.

Plantas que crece sobre las piedras eterna planta, eterno huitó mezclando le echó así lo salva, lo hizo vivir y en ellos lo hizo sentar, el hijo ya no fue enfermizo nuestro hijo para que no se enferme por eso lo icaro para que no se le cutipe algo, en cuanto mono, huapa, mono blanco,, coto mono, chozna, tucán, mono choro, mono frágil, achuni, perdíz les puede golpear en su cara, entonces puede llorar cada noche.

Algo más lo que comemos raya, puede tener diarrea, entonces icaro con huitó y eso la madre lo echa al bebe y entonces ya el niño no le pasa nada.

La madre cortando el racimo de plátano para que no le apriete el alma, botando algo, leña, boca bajando olla de barro puede tapar el alma, lo que vemos algo lagarto negro, boa le puede cutipar y puede llevar por eso coge piripiri de boa, eterno huitó le puede cutipar, con lo icarado lo pinta.

Nuestro hijo buzando en el agua lo podemos soltar el alma del niño al agua, el niño puede quedar sin respiración renegrido algo le puede pasar.

Cortando algo, árbol grande aguaje maduro, chambira maduro, pona maduro, ungurahu maduro a nuestro hijo podemos apretar al alma.

Por eso a su hijo con eterno huitó, eterno sachavaca huitó, eterno puca lupuna, eterna planta remojando lo icaró, con eso lo pinta y ya no le pasa nada.

Ya no fue enfermizo así lo icaro para que no sea así no más.

Algo lo que se ve nutria, bufeo, lobo marino, puede cutipar y puede pasar algo a nuestro hijo, dijo y ahora con que se puede icarar.

Con eterno sachavaca planta, eterna planta, eterna cocha, puca lupuna, eterno huita a su hijo lo icaro y lo echó para que no le pase nada, para que no sea enfermizo.

Que bueno eres tu mi marido que nuestro hijo habiendo nacido y estando en la tierra pecador con icaro de esta manera con eterno sachavaca huita, eterna planta, eterna cocha, puca lupuna, eterna plantas que crece en las piedras, lo has hecho que nuestro hijo pase del peligro nuestro hijo ya no le pasa nada.

No le hemos golpeado su alma, no le hemos pisado su alma, no le has baleado su alma viendo cosas hemos estado, víbora, gavilán no le pasó nada, no le cutipó nada.

Qué tal icaro le dijo su marido:

- No digas eso esposa. Los icaros son mis enseñanzas acaso es nuestro icaro.

Príncipe eterno piedra

Príncipe eterno piedrita

No eterno piedra

no eterno piedrita

Lo que icara él eso mismo nosotros también estamos icarando, como no vamos a icarar con eficacia. El lo que ha icarado y lo que ha soplado eso mismo también estamos icarando dijo.

Entonces junta eterna corteza de pashaco, eterna planta que crece sobre las piedras, eterno huita raspado lo anticipa con icaro para que no le pasa nada.⁶⁸⁴

Una parte que se repite, una narración de algo que sucedió en tiempos pasados, la explicación de las acciones de los protagonistas de lo acaecido y un llamado final en el que se le da validez al icaro admitiendo que no es del que lo invoca, sino de aquel o aquellos seres que se lo facilitaron. Esta es la forma que se repite con constancia en estos icaros. Alma del trabajador, Príncipe eterno, piedra eterna, eterna charapilla. Ellos parecen ser los transmisores, y los receptores, en este caso, el recién nacido y éste cuando ha perdido su pupo. Pero ¿quién o quienes son los dueños? ¿Y qué papel entonces, juega el que supuestamente lo conoce, el médico? La figura del “Príncipe eterno” aparece en muchos icaros; lo veremos también en los icaros para enfermos. ¿Quién es? “Príncipe”, en verdad, es la traducción al castellano que los mismos shawi hacen del término *tëquënën*. Y *tëquënën* es usado para nombrar a los mayordomos de las fiestas, pero también para señalar o marcar *cosas principales*. Por ejemplo, para referirse a la trocha o camino más directo para ir de un lugar a otro, la trocha que llaman principal, dicen: *tëquë ira*. Igual, si en vez de camino, es río, río principal,

⁶⁸⁴ Rafael R. (recogido por Demetrio Inuma)

tëquëin. *Tëquënën* es “el principal”, el que guía, el que conduce de una manera directa. Príncipe eterno, Alma del trabajador o Eterna Charapilla son guías, mayordomos, seres que conducen, a los que se siguen para llegar o alcanzar aquello que se pretende. No son, en cualquier caso, y esto me parece un detalle interesante, *hua'an*, jefes. Lo que significa, de alguna manera, que no son los amos de nada sino, simplemente, representantes de. En mi opinión, abrir así un icaro, es empezar reconociendo la autoría del mismo. Y precisamente porque esa autoría no es del que lo posee, del que lo recita, el icaro tiene valor. “*Acaso es nuestro icaro, los icaros son nuestras enseñanzas, no son nuestros icaros, por eso acaso no son personas para que equivoquen, por eso tiene valor*”. Esta es la idea principal que veremos que se repite también en los icaros para cutipa. El *pënoton* recibe una enseñanza pero no es ni mucho menos su dueño. Como tampoco lo es, en verdad, el protagonista del icaro. Los icaros, todos los icaros, pertenecen a Cumpanama'. Él sería el último extremo, la cúspide de la enseñanza. De él han ido pasando a todas y cada una de las madres de la naturaleza, las representantes de esas charapillas, huitos, sachavacas o príncipes que son nombrados en los icaros. Ellos no son más que guías que conducen a sus madres. Y sus madres (*a'shin*), las receptoras directas del creador del universo shawí. En este sentido, el *pënoton*, al recitar el icaro en forma de esos consejos que oímos, se sitúa prácticamente en el mismo escalón que los representantes de estas madres. Y como uno de ellos, procura la interacción con las mismas para recibir y hacer efectivas sus enseñanzas⁶⁸⁵. Por eso estas son efectivas, porque no provienen sin más de una persona, sino de las mismas madres de la naturaleza. Sean estas quienes sean. Y cualquiera que sea también su enseñanza.

Pasemos a ver ahora los ejemplos de icaros para la cutipa:

Icaro 10. Icaro para cutipa de la madre del aguajal

El gran cerro otorongo

El gran cerro otoronguito

El mediano cerro otorongo

El mediano cerro otoronguito

El gran cerro hojarasca otorongo

El gran cerro hojarasca otoronguito

El mediano cerro hojarasca otorongo

El mediano cerro hojarasca otoronguito

El gran cerro otoronguito cuando era hombre sin icarar a su hijo con huito ni con achiote le dijo a su esposa:

⁶⁸⁵ Esto es lo que se conoce como la capacidad de *metamorfosis* del *pënoton*, es decir, su capacidad para trasladarse, para *volar* (*pënin*) a otros mundo y convertirse bien en un jaguar, un tigre, un ayaymama o un yacuruna si es que adquiere la capacidad de sumergirse en el agua, algo que los médicos shawí consideran que, entre ellos, son unos pocos contados los que pueden hacerlo. Los especialistas del mundo subacuático según ellos, para que son los chamanes cocamas.

Vamos a pescar por la llanura de la selva. Así lo hicieron, desde los cerros bajaron hacia la selva baja donde están las grandes tahuampas, almas de los aguajales, aguajales, cochas, casas abandonadas, las almas sogales, almas de los shebonales, almas de los huasaíales, alma de los gramalotales, almas de las cochas, por ahí pasaron.

Con sus hijos pasaron por todos esos lugares para recorrer a toda la selva. Después regresaron nuevamente a los cerros. De pronto el hijo empieza el malestar. El higadito se agitó, provocando vómito, mareación de cabeza, su hígado se recalentó. La esposa dijo:

- Marido nuestro hijo de un momento a otro tiene el malestar, causando el sentimiento de la muerte en el hígado. Porque crees, porque le hemos llevado por los lugares donde no conoce, las madres de los aguajales, las almas de los aguajales, las almas de las tahuampas, los hizo mal en el hígado.

- A ver mujer voy a icarar, con que lo icaro dijo: entonces cogió “ike” (especie de papa que se come crudo) rallado, con su jugo, icarado lo bañan en el pecho y estómago y hacen tomar. Con su cigarro icarado lo sopló, con tabaco chapeado icarado lo sopló, con las hojas y frutas de ahí, y caserón de “charupa” (especie de avispa) las almas de tahuampas, aguajales que tienen miedo.

Con que más lo icaro “pensó” y cogió azufre.

Los que tienen miedo las tahuampas, aguajales, o sea las almas, cogió pólvora negro, icarado lo humean al hijo en el estómago y lo desvanece y lo hace quitar lo que fue causado daño por las almas de aguajales, lo que estaba mal, lo que se sentía mal, lo que pensaba una y otra cosas lo que sentía la muerte ya lo pasó. Bueno ya he icarado mujer a nuestro hijo pero sino he icarado correcto “pensó”. Así lo ha humeado con azufre en el estómago, con lo algo icarado lo ha lavado. La mujer pensaba: “nuestro hijo está hecho daño por las almas de los aguajales si se agrava algo le va a pasar.

Pero su hijo muy pronto con todo las lavadas ha recuperado, la agitación del hígado le ha tranquilizado. El hijo ya se ha sanado; siente sed y hambre todo tranquilo.

Entonces la mujer dijo:

Que buen icarador has sido a pesar que nuestro hijo estaba vencido por los daños de las almas de los aguajales con el agua del aguajal icarado lavándose el estómago, el agua o jugo de yarina, chambira, algo brea de charupa humeando le has pasar el daño cuando le dijo:

No digas eso mujer, el icaro es enseñanza acaso nosotros podemos así:

El gran cerro otorongo

El gran cerro otoronguito

El mediano cerro otorongo

El mediano cerro otoronguito

El gran hojarasca otorongo

El gran hojarasca otoronguito

El mediano cerro hojarasca otorongo

El mediano cerro hojarasca otoronguito

Acaso nosotros estamos icarando todo lo que mencionamos hemos icarado como no vamos a icarar eficazmente así dijo.

Y así lo icaró. Shuhh, shuhh, shuhh....⁶⁸⁶

Icaro 11. Icaro para cutipa de sachasanango (shachasango)

El alma del príncipe trabajador

El almita del príncipe trabajador

El alma trabajador

El alma del príncipe trabajador cuando era hombre, estando su hijo delicado de salud hizo o realizó actividades.

Ha inhalado el chirisanango, ha cortado chirisanango, sanango, patiquina así estaba y de un momento a otro el hijo tuvo fiebre desde ahí empezó a babear.

El hijo ya no comía, la boca la siente amarga, pático.

La mujer dijo:

-Esposo nuestro hijo de un momento desde que tuvo fiebre babea, su boca apesta.

Cuando le dijo así piensa que le pasa a nuestro hijo, a ver voy a chupar. Entonces cogió el tabaco que ha utilizado mientras cortaba sanango, con eso mismo lo chupo y le reconoció que estaba cutipado de sanango. Pues cuenta a su esposa que su hijo ha sido cutipado por el sanango que he cortado. Por eso babea y apesta su boca.

El hijo estaba delicado, yo trabajando corté sanango, sanango de los cerros, gavilán caspi, chirisanango, algo le pasa a nuestro hijo, entonces cogió caña de azúcar refinado, chancaca con eso lo icaró, y le hacen pasar por la boca, lo que sentía amargo, pático, cualquier dulce, jugo de chicle huayo, lo icaró a su hijo, lo hacen chupar, el hijo que estaba cutipado, y que babeaba, sentía amargo la boca, pático, lo que apestaba, lo que estaba pudriéndose la boca, lo que ronchas en la boca le pasó o se sanó.

El hijo ya la boca la tiene seca.

Para que se seque lo que babeaba, así ha icarado.

Con qué más icaro, dijo, y cogió jugo de chambira, suri de chambira, con todo icarado lo hacen pasar por la boca y así le pasó al que fue cutipado por sanango.

Con qué más puedo icarar, dijo, y cogió el suri blanco de chambira, capullo de suri blanco con todo icarado lo curan y le hacen pasar lo que sentía amargo la boca por ser cutipado de sanango, lo que estaba babeando, lo que estaba pudriendo la boca, ya le hizo pasar, ya puede mamar para eso icaró, con que se puede curar bien dijo y cogió el suri de plátano, capullo de suri de plátano, con eso icarando lo hizo pasar por la boca lo que estaba cutipado de sanango, chirisanango, gavilán pasan, sanango de cerro, lo que estaba babeando, lo hizo pasar, para

⁶⁸⁶ Rafael R. (recogido por Demetrio Inuma)

eso ha icarado. Además cogió violeta en lápiz, en líquido, icarado lo pintan la boca que estaba carcomido. Lo que estaba apestando.

Para que le pase, se sane fue icarado con dulce, chicle huayo, uvilla, para que se sane el cutipado de sanango, con que más puede curar dijo, y cogió azúcar luego icarado eso le hizo chupar, con eso el hijo ya era como antes sanito.

Qué tal icaro sabes hacer marido, dijo la mujer, lo que nuestro hijo estaba queriendo morir con e cutipado de sanango le ha hecho pasar.

No me digas eso mujer, alguna vez los que serían personas sus hijos cuando se ha cutipado como este, icarando hacen que sus hijos se sanen.

Este icaro es una enseñanza lo que digo.

El alma príncipe trabajador.

El almita del príncipe trabajador.

Pus, pus, pus, pus.... Lo que dijo uno también se está soplando pus, pus, pus...⁶⁸⁷

Icaro 12. Icaro de cutipe de sanango

El pichico mediano del cerro cuando era persona tuvo un hijo. Entonces le dijo a su esposa:

- Quédate, me voy a buscar algo para que comas y puedas dar de mamar al hijo.

Se fue al monte buscando pero no encontró nada. Siendo tarde regresaba a la casa, bajando por la falda de un cerro, encontró sólo fruta de sanango.

Si quiera esto voy a coger o cogió para regresar a la casa. Cuando llegó encontró al niño tranquilo mamando. Bueno, mujer, no he encontrado nada sólo esta fruta como para que con eso puedas dar de mamar al niño.

Cuando anocheció arregló la cama y se quedaron dormidos. A una dormida se despertó el niño llorando, dejó de mamar. La esposa le dijo a su marido:

- A nuestro hijo le pasa algo.

- No te preocupes mujer. A ver voy a chupar, reconociéndole que fue cutipado por el sanango que chupamos ayer. Ahora con que puedo icarar dijo, y cogió azúcar, caña de azúcar refinado en un patecito nuevo para que le pase, se sane, icaro con esto lo que fue cutipado por sanango por eso su garganta era amargo, pático, se sana ya como antes pus, pus, pus...

Con qué más se puede curar dijo, y cogió resina de guineo, eso lo icaró y lo hizo tomar, el icaro le penetró con eso ya se sanó y se sintió como antes pus, pus, pus...

Con qué más puedo curar dijo, y cogió jugo de papaya, eso icarado lo hizo tomar. El dulce lo hizo desvanecer y lo hace pasar lo que estaba cutipado, el alma de sanango se quitó del niño, ya se sanó como antes ya puede mamar el hijo, pus, pus, pus...

Luego dijo:

- Ya está icarado nuestro hijo, mujer. Si, así que igual voy icarar.

⁶⁸⁷ Nemesio E. (recogido por Demetrio Inuma)

- Qué buen icaro haces marido, reconociendo con soplar con icaros tan rápido se sanó nuestro hijo.

- No digas eso, mujer, alguna vez cuando sean personas, cuando sus hijos sean cutipados así van a icarar, mi icaro es una enseñanza. Acaso nosotros icaramos para equivocarnos.

El pichico mediano del cerro lo que icaró, nosotros también estamos icarando, acaso es una persona quien icara para que se equivoque, pus, pus, pus...⁶⁸⁸

Como ya adelanté en una nota a pie de página (nota 682), el icaro sobre el huito de los siete días y estos tres últimos, forman parte de un trabajo que realizó un profesor shawi. Dichos icaros, le fueron relatados en su propia comunidad expresamente, según nos informó, para este trabajo, lo que quiere decir que en ningún caso fueron recogidos en sesiones de curación o de icaro, como se denominan. Este profesor, con cuya familia conviví durante muchos meses a lo largo de los casi dos años que conté en el territorio shawi, siempre me habló de la dificultad que tuvo para que sus mismos parientes les dijeran los icaros. Y lo que aquí mostramos, por cierto, son versiones libres o traducciones hechas por él de aquello que en idioma le decían los icaradores, pues la inmensa mayoría de estos icaros se recitan por supuesto en shawi, en *canponan*.

¿Por qué les costaba tanto a estos parientes hacer partícipes a uno de ellos sus enseñanzas? ¿Por qué en la obra de Aldo Fuentes ni tan siquiera aparece la palabra *icaro*? ¿Por qué, Nancy Ochoa (2008:240) abre su apartado sobre el chamanismo shawi diciendo: “Nous nous demandions alors pourquoi les Chayahuita se montraient réticents à mon souhait de participer aux sessions de cures thérapeutiques. S’agissait-il d’une stratégie par préserver leur connaissance, ou bien était ce un domaine réservé aux hommes ou à certaines personnes seulement ? Pourtant, aujourd’hui, des jeunes hommes ont divulgué certains aspects du chamanisme, publiés par M. D GARCÍA, au travers de témoignages, accompagnés d’illustrations des diverses activités des puenoto. Est-ce là une stratégie alternative de la part de la nouvelle génération pour préserver leur culture, après plusieurs siècles d’oppression?”. Vamos a intentar entenderlo.

Como los icaros del ciclo vital, los icaros de cutipa o daño, cuentan con una parte que se repite en el que aparece aquel a quien se le otorga la enseñanza del mismo, la narración de unos hechos que sirven de ejemplo de lo que se deberá hacer frente a la enfermedad y una parte final en la que se subraya la autoría del icaro de manera que le da solidez y valía al considerar que no viene de quien lo “transmite”, sino del dueño de todos los icaros. El *pënoton* no habla por sí mismo, sino sólo como un elemento más de transmisión de la enseñanza. Ahora bien, precisamente por este mismo hecho, porque uno no es más que un transmisor y no un dueño, éstos, no deben mezquinarse, no deben ser para uno mismo sino para compartirlos con la intención de que cualquiera pueda usarlos.

⁶⁸⁸ Jesús C. (recogido por Demetrio Inuma)

Todos los shawi, finalmente, están expuestos a los mismos peligros y a las mismas enfermedades; y los icaros fueron creados por Cumpanama' para ser enseñados. Pero, al menos hoy, esto es algo que no se cumple. Es más, aquellos que conocen icaros para curar, en cualquier caso, se estigmatizan ellos mismos como si su saber hubiera llegado a ellos sin haberlo querido. Como si ellos, en el fondo, no quisieran saber, prefirieran vivir “así, no más”, con otros que miraran y vieran por ellos. Es indudable que esto no fue siempre así. Los chamanes shawi han jugado un papel fundamental en su historia no sólo en cuestiones vinculadas con su salud, sino también como líderes y autoridades de un calibre moral y social esencial. Sus mitos, su versión de la historia y del pasado así lo demuestra, como vimos especialmente en el capítulo 5. Sin embargo, el *contacto* con los otros, ha hecho que la figura de los médicos o chamanes shawi y sus icaros, hayan pasado al extremo casi de esos *otros*, frente a los cuales los shawi se sienten en una constante lucha por mantener su condición. Por ejemplo, y es el mejor ejemplo creo, con los awajun. La incesante pugna entre unos y otros por medio de sus médicos ha tenido consecuencias bastante graves para ambos grupos. Y la más grave, sin duda, quitando por supuesto la pérdida de vidas humanas, ha sido el hacer del conocimiento natural, sobre todo de los shawi, algo prácticamente prohibido, cargado de tanto secretismo y peligro que, en verdad, se vuelve contra ellos mismos. De ahí que muchos de los médicos shawi reconozcan hoy, incluso, que ellos “no desean para que sean médicos”, queriendo decir, en cualquier caso, “para que sean considerados brujos”. ¿Por qué?, ¿qué contienen esos *icaros* que supuestamente fueron *diseñados* para ser de todos los shawi y qué les diferencian de estos otros que marcan los momentos rituales y que pueden escucharse con tanta frecuencia?.

Para empezar cabría decir, que según esta idea habría posibilidades de recibir enseñanzas o virotes sin que uno mismo lo desee o lo busque expresamente. Es decir, uno puede soñar “sin querer”, lo que supondrá para él mismo un estado enfermizo si es que no está dispuesto a mantener los virotes que recibió y decide extraerlos. Para ello, por supuesto, tendrá que ponerse en manos de un médico, de alguien que sí aceptó la recepción de esos mismos virotes. Quiere decirse, que los sueños, en sí mismos, pueden ser entonces también motivos de cutipa. Y como tal, serán tratados. Los icaros para la cutipa, como si del prospecto de un medicamento se tratara, contienen síntomas, remedios y modos de aplicación de los mismos para neutralizar aquello que provoca el malestar del enfermo. También, lo más importante quizás, contienen la cuasi seguridad de su funcionamiento. Esa seguridad, como en los casos anteriores, se la da el hecho de que sea una enseñanza (*a'achin*) y no una propiedad ni del icarador ni tan siquiera del protagonista del icaro, que se supone que es quien lo transmite. En este sentido, puede decirse que los icaros del ciclo vital tienen la funcionalidad de *anticipo*. Es decir, con ellos se anticipa a su receptor para que ciertas acciones no incidan negativamente en él, o en su caso, en su hijo. Este *anticiparse*, en cualquier caso, debe entenderse sólo como profilaxis, es decir, nada nos asegura que con el icaro no vayamos a enfermar,

pero el choque, sin duda, será menor si venimos de atrás preparados para recibirlo. ¿Pero qué hay de los icaros de cutipa?. Ellos no anticipan, curan; eso es lo que se espera de ellos. Que curen, o que maten, claro. Y ¿cómo se *icara*, entonces, a un cutipado?

Un shawi se levanta un día con diarrea, con dolor de estómago, sin apetito. Y si sigue por días así, acude a un médico. Éste, recibéndolo, le pregunta qué le sucede. Quien le acompaña, ya dijimos que siempre se da así, explica los síntomas de su familiar. “De repente empezó a sentirse mal, había estado en el tambo normal, trabajando, y al volver a casa se sintió mareado, tiene diarrea, dice que le duele el estómago, no puede comer”, etc.. De ahí, el médico enciende su tabaco – los shawi nunca dicen cigarro, “eso es de mestizos”, dicen - o su *cashimba*⁶⁸⁹, según su modo de proceder, y tras un momento comienza a tantear y a chupar las partes afectadas del paciente tal y como ya hemos dicho en más de una ocasión. Va y viene hacia él tantas veces como considere necesario. Sus acciones son presenciadas por su familia, pues se llevan a cabo en la misma casa, en el espacio reservado para las visitas y donde se toma también el masato. Por tanto, pueden ser vistas también, por aquellos que llegaron a la casa a tomar. Pero él, obviando la presencia de todos, continúa con su trabajo centrado en el cuerpo del paciente. Cuando lo estima oportuno, le pide que se retire a su casa en la mayoría de las veces, como dijimos, sin decirle nada más. Cuando el médico termina con todos sus pacientes, fuma, y cuando le ataca el sueño, expresión que usan con frecuencia, se mete a dormir en su mosquitero. Pero a media noche se verá obligado muy probablemente a salir de éste. En sus sueños, como ya explicamos más atrás, aparecerán los seres que están provocando la enfermedad de sus pacientes. Dialogan con él, le dicen dónde se encuentran ubicados sus virotes, por qué le han cutipado y qué hacer para sanar al enfermo. Y con esta información, el *pënoton*, se siente preparado para ver de nuevo a su paciente tal y como ya explicamos antes. ¿Y hay algún momento en el que se puede escuchar a nuestro *pënoton* estas recitaciones que hemos puesto como ejemplos de “icaro de cutipa” y que en los del ciclo de vida se expresan en formas de consejos ante el receptor del mismo?. El momento que denominamos privado para *pënoton* en los icaros del ciclo vital, aquél en el que icaraba los vegetales que luego soplab y hacía singasear al icarado, no puede decirse que exista tal cual en las sesiones de curación de un enfermo que ha sido presumiblemente cutipado. Aquí, no se singasea al enfermo como al joven cazador sino que se le sopla y se le chupa para extraer algo de él, no para que él lo expulse por sí mismo. Sin embargo, sí hay un momento privado, es decir, sí hay algo que se hace fuera de la mirada del receptor de las enseñanzas. Se trata del momento en el que el *pënoton* extrae de su propio cuerpo los virotes que extrajo del enfermo. Aquí, el icarador, como su propio nombre supone, pone en práctica sus enseñanzas y demuestra su conocimiento y su buen hacer como

⁶⁸⁹ Pipa que se elabora con madera de shungo por su fortaleza y por su capacidad para mantener prendido el tabaco que en ella se coloca. La cashimba o cachimba suele ser un elemento básico de muchos médicos, y en muy pocas ocasiones dejan que otros lo fumen a menos que sea para transmitirles sus enseñanzas y sus propios virotes.

médico. ¿Qué significa esto? Que aquí es donde se pone en marcha su capacidad de contacto, de *metamorfosis*, su capacidad de *inmiscuirse* en el mundo de los seres del monte, aquí es donde se conocen sus *ca'tanan'trusa*, si es el jaguar, el tigre, el yacuruna, la lupuna, el pinche del cerro, el shachasamango, el eterno huito, etc. Y ¿qué necesita para llevar a cabo este contacto o transformación? Principalmente tabaco, ese es el elemento con el que la inmensa mayoría de los médicos shawi consiguen adentrarse en el mundo de los seres del monte, transmisores de enseñanzas y viroles. El elemento de comunicación con sus *ca'tanan'trusa*. Pero hay quien lo hace con camalonga, con ayahuasca, con toé, etc, etc. Los shawi, básicamente, en estas situaciones que no son abiertamente declaradas de mal de gente, pues este es un diagnóstico particular, lo hacen con tabaco. En cigarros o con *cashimbas*, tabaco puro a ser posible, sembrado y cultivado por uno mismo en un lugar que se procura que no sea demasiado conocido. El tabaco de uno es el poder de conversión de los médicos, la manera de entrar en el mundo de los cutipadores desde una posición de semejanza con ellos. A él y con él, el *pënoton*, por tanto, icara. Por ello, *pënoitërin*, icarar, es en sí mismo *pënoirin*, curar con tabaco chupando al enfermo.

Ahora bien, hablemos algo más de ese *acercamiento* al mundo de los seres del monte por parte del *pënoton*. Se da, dijimos, en el espacio del *sueño*. Ahí es donde el *pënoton* se *transforma* en un receptor de los receptores de las enseñanzas de Cumpanama'. En ese espacio del sueño que muchos denominan de la "visión". Pero voy a poner esta visión entre comillas, porque no quisiera confundir lo que sucede en el transcurso de estos sueños shawi y que es facilitado, como digo, primordialmente por el tabaco, con la visión reina para la inmensa mayoría de los grupos amazónicos, la "visión de la ayahuasca"⁶⁹⁰. La visión de los médicos shawi que tratan la cutipa es

⁶⁹⁰ Considero importante advertir al lector, que no es cometido de este trabajo entrar en cuestiones específicas sobre la planta de la ayahuasca. Es decir, no es mi intención aquí tratar en ningún momento ni su composición, ni su capacidad alucinógena ni tan siquiera sus distintas formas de preparación para ser tomada en las sesiones de chamanismo. Es sabido que el poder *visionario* de la ayahuasca se obtiene gracias a la combinación de ésta con otras plantas, entre ellas, la más habitual en el caso shawi es la llamada chacruna (*Psychotria viridis*). Pero también está el toé, el sanango o chiritsanango entre otras. La ayahuasca pura, más que visión ofrece una purga o limpieza, y así se entiende en la mayoría de sociedades amazónicas a pesar del poder visionario que en sí mismo se le otorga. Los trabajos sobre la ayahuasca o sobre sustancias alucinógenas en general en relación a las poblaciones indígenas son numerosos. Desde los más tempranos, como los recopilados por Furst (1974), Harner (1973) Coelho (1976), Browman & Schwarz (1979), los de Reichel- Dolmatof (1969, 1972, 1975), Kensinger (1973) o los de Dobkin de Rios (1970); y entre los más citados hasta hoy : Chaumeil sobre los yagua (1998 [1983]), Langdon (1989, 2002) entre los siona de Colombia, Cipolletti (1986) entre los secoya de Ecuador, Bidou (1983) entre los tatuyo del Vaupés, o los de Bellier (1986, 1988) entre los mai huna de la amazonía peruana. (No añadiré estos trabajos en la bibliografía por cuestión de espacio y por no ser de exclusivo interés en este texto. Pueden conseguirse los detalles de estos autores y sus obras fechadas, además de muchas otras centradas en el tema de la ayahuasca en sociedades amerindias, en <http://samorini.it>). Insistir, finalmente, que mi intención no es entrar a considerar el uso de la sustancia en sí, sino más bien el conjunto de motivos y de circunstancias que rodean a las sesiones en las que, ciertamente, la ayahuasca es la protagonista, pero de las que nos interesan más otros aspectos que la mera acción física que produce en los cuerpos de los que los toman. Me interesa, si se quiere, sólo el aspecto que conduce a los shawi a tomarla y el resultado de hacerlo. Todo ello espero que se vea en este trabajo sin valoraciones que puedan derivarse de mi propia experiencia sensorial y corporal con esta planta, experiencia que conllevó un encuentro particular con el mundo shawi y que es, finalmente, el que quisiera mostrar en estas páginas, no mi propia experiencia.

diferente de la visión que procuran tomando ayahuasca. Los cauces que se toman para tenerla, el ambiente, los motivos que les conducen a tomarla, la forma de hacerla, las personas que la toman y con quienes la toman, incluso, son diferentes. Y no estamos hablando aquí de eso aún. Lo haremos en el capítulo siguiente. Allí intentaré mostrar por qué, en este sentido, no me atrevería a afirmar que para un shawi, sea lo mismo *ver* (*nosorin*) que *soñar* (*hua'narin*) cuando se trata de enfermedades.

Y en este punto, a pesar de que venimos nombrándolos durante todo este texto, creo que sí que merece la pena dar algunos detalles más concretos sobre la figura de esos médicos y *pënoton* shawi. Para empezar, y al hilo de ese momento privado de los *pënoton* ante la perspectiva de la cura del que venimos hablando, cabría señalar, que el propio proceso del sueño de un *pënoton* es algo que debe someterse a un aprendizaje. Es decir, cuando hemos dicho que un médico se adentra en el monte, dieta, fuma tabaco y luego se retira en su mosquitero donde *sueña*, no hemos dicho que esto, por supuesto, es algo a lo que se llega después de un proceso de aprendizaje, proceso que está dirigido por otro *pënoton* de mayor edad y, por ende, con más experiencia, y que es de quien se reciben, en realidad, la mayoría de esas enseñanzas usadas luego por uno mismo para curar. Y como enseñanzas añadimos también aquí, viroles. Como ya vimos, uno puede tener un primer encuentro en sueños con determinados seres o *ca'tanan'trusa* y desear seguir teniendo más. Entonces, acude a un *pënoton* y le pide que le acompañe en su aprendizaje y que le diga la manera en la que él mismo consiguió sus *ca'tanan'trusa* y sus técnicas para curar. Estos médicos novatos, son conocidos como “curiosos”⁶⁹¹, y sobre su figura recae una cierta incomodidad entre los shawi hoy en día porque nunca se les conoce en realidad cuál es el motivo de su curiosidad. No se sabe si pretenden ser médicos o lo que quieren es convertirse en brujos para matar.

Antes de seguir adelante por esta línea en el acercamiento a los que son, en realidad, los chamanes shawi, quisiera advertir que mi trabajo nunca se ha planteado como un trabajo sobre chamanismo. Por tanto, las referencias que hago sobre estas figuras de la sociedad shawi, son referencias que deben entenderse de común conocimiento y no provenientes de una inmersión por mi parte en el espacio chamánico. En el epílogo aclaro algo más este detalle.

Pues bien, cuando yo conocí a Rafael allá por el 2005 estaba empezando su formación como médico. Primero con ayahuasca. Luego, cuando ya dominaba este mundo, decidió que quería entrar también en el de la camalonga, hacerse *camalonguero*. Rafael, no vive en territorio shawi, pero no puede decirse de él que no viva en una *ninano'* o comunidad shawi, porque sí que lo hace. Vive en su propia comunidad, creada en un amplio terreno que él mismo adquirió a unos 70 kms de la ciudad de Iquitos. En esta comunidad, en el año 2009 que fue cuando la visité por última vez, vivían aproximadamente unas veinticinco personas entre niños y adultos. Y allí posee Rafael su gran

⁶⁹¹ Curioso: *nani ma'sha yanohuitërin*. Vendría a ser algo así como “alguien que muestra interés (*yanohuitërin*)”.

reserva de plantas medicinales, entre las que cuenta con tabaco, chacruna toé, ayahuasca, jengibre, maricahua, uña de gato, etc. Rafael, en su nueva fase de aprendiz como camalonguero, es dirigido por una mujer de quien recibe formación temporalmente. Toma con ella, le cuenta sus sueños, aprende cómo hacer el preparado de la camalonga, los llamados específicos que hay que hacer a los espíritus de la planta, qué debe dietar, qué no debe hacer o sí, para lograr escuchar y ver con la camalonga y así identificar las enfermedades de sus pacientes. Esta maestra, asume él que es de Jeberos por su apellido. Rafael llegó hasta su consulta buscando apoyo para unos de sus alumnos que estaba enfermo y tras buscar a alguien de reconocida reputación en la ciudad de Iquitos. El resultado fue tan impresionante para él que le pidió que le admitiera como alumno suyo. Tras un toma, la maestra accedió a serlo al ver que Rafael presentaba actitudes para tomar la camalonga y que la misma planta le había pedido que lo hiciera. En una de mis últimas conversaciones con él, Rafael, me contó que se disponía ese mismo día, de hecho, a visitar a su maestra para contarle su último sueño. Rafael me dio la solución días después, pero no hacía falta saberla, pues mientras que él me lo contaba días antes estaba ya mostrándome cual sería el significado de aquel particular sueño que tan importante era para él. Esto fue lo que soñó Rafael como aprendiz de médico camalonguero.

Entonces, en la noche que la señora me entregó las plantas, medicinas, me dijo que iba a tener un sueño bonito, soñaba una morena y si me llevaba en una iglesia que era un buen sueño. Todavía no me voy a conversar de los sueños. Soñé lo siguiente: estuve en una casa con mi familia, mis hijos, mis yernos, mi mujer, todos, comiendo algo de comida pero comida así insignificante, no se que significaría eso, comimos y luego quedaron mis hijos, todos salimos nosotros, yo, mi papa, y mi mama que ya están muertos,. Mi papa delante, yo en el medio, mi mamá atrás, mi mama con linterna, era oscuridad, mi papa caminaba en la oscuridad, se resbaló y cayó, eso hay que hablarlo con la señora qué significa. Cuando cayó dije mama, este, enfoca a papa, se ha caído, si, se ha caído, entonces ahora, papa adelante, mama en el medio y yo atrás. Mama iba entonces empujando a mi papa para que vaya delante y empujándome a mí también para que les siguiera a ellos, o sea, mi mama se quedó como una guía, tanto para mi padre como para mí, con una linterna, con un foco así. Íbamos caminando y llegamos a un bosque y ahí me hizo ver qué es lo que tengo, que planta tengo yo que coger para utilizar en la ceremonia, para chacapear. Yo vi, dije, si, esto voy a coger. Luego llegamos a una cocha, cruzamos al otro lado y mi papá me dijo que nos íbamos a un cementerio. Entonces yo dije, en mi sueño, decía, yo para qué voy a un cementerio, no quiero irme al cementerio. Como es que mi mama escuchó eso, ha entendido, ha leído mi mente dijo, ah ya, en ese momento mi mama ya no era mi mama, era otra persona, entonces me dijo, entonces no vamos al cementerio, nos vamos por otro camino. Y nos vamos, nos vamos, llegamos a una casa, entramos a una casa, al entrar vi a mi hija echada ahí, entonces la señora me iba diciendo que cuando llegamos al lugar donde estaba

*la persona quien me iba a entregar el poder, yo tenía que decir una oración. Me enseñó esa oración pero no me acuerdo, pero en ese momento yo tenía ganas de orinar. Entonces, yo regrese, yo retrocedí, me fui al patio a orinar. Al regresar la señora ya estaba saliendo de la casa, me dijo: sabes que, yo había llegado a donde estaba el señor, se levantó, me volteé, no estabas, entonces cuando no se está en el momento en el que se necesita, no es oportuno, entonces la señora dijo que hoy no es la oportunidad, será para otra oportunidad, así que la señora sigue descansado, nosotros seguimos el camino. Ya, perdí la oportunidad yo de recibir... Seguimos caminando, llegamos a otro pueblito donde había muchos niños, muchas señoras, hombres y la señora con la que yo me iba se iba cantando, bailando, llegó a agarrar a un niño, abrazar y bailar, cantando lindo, así bailaba, yo estaba mirando en ese instante ya me había pasado la mareación, tenía ganas de despertar, ya me desperté. Eran las tres de la mañana. Me desperté, agarré un cigarro, fumé, ya bueno, ya me toca bañar, me toca preparar la mesa para el negocio de mi mujer, ahí estaba; ya, fuera, cinco de la mañana, seis, tengo que ir a mi trabajo. Ya, eso tengo que volver yo a hablar con...*⁶⁹²

El sueño de Rafael es un sueño de iniciante que debe seguir aún trabajando por conseguir lo que quiere. Ha estado a punto de ello pero su propia debilidad, su no estar preparado y no saber entender aún sus propios sueños, le ha hecho perder una oportunidad que era seguramente obligada perder. Como luego le diría su maestra. En este sueño, Rafael, sigue los pasos de sus padres, principalmente, de su madre. Ambos son considerados por él y por su familia como personas que fueron conocedoras de icaros y de grandes remedios. Por eso, hoy, ambos, son *ca'tanan'trusa*. De hecho, poco antes de esta conversión, Rafael me contaba muy animado que había visto en sueños que su madre ya estaba aquí con él – había fallecido un año antes - que había llegado a su chacra y que le había dicho que le ayudaría en su formación como médico aportándole todos sus conocimientos. Y con este sueño, Rafael, no estaba sino confirmando su compañía en un nuevo camino hacia el conocimiento de nuevas plantas. Su padre, por cierto, nos lo decía su hermano en un testimonio anterior, es un yanapuma cuyas huellas pueden verse en ocasiones en sus antiguas chacras, hoy, parte de la purma. Y parece, en cualquier, caso que su figura no estaba muy segura aún en este nuevo camino que empezaba su hijo con la camalonga. ¿Por qué se caía su padre? ¿Por qué le llevaba al cementerio? Se preguntaba Rafael. Eran estas cuestiones que aún le faltaban saber como iniciante.

Este particular sueño nos sirve también como ejemplo de lo que entendía más atrás como *visión* de sueño shawi, a pesar de que aquí ha sido resultado de la toma de camalonga y no de tabaco. Una visión, eso sí, de un shawi curioso con respecto a su estado de formación y que, por tanto, no le permite aún poder curar a sus enfermos. Pero su curiosidad se pasará, y entonces, lo que sucederá

⁶⁹² Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

será que conseguirá por fin conducir sus propios sueños, dirigirse en ellos para llegar hasta el espíritu mismo de la planta, de la camalonga, quien es, en este caso, quien le muestra los cauces para aliviar la enfermedad de sus pacientes. Esta es la finalidad. Él, dice, no hace sino de mero transmisor, es decir, él comunica al paciente lo que el espíritu de la planta le dice. Nuestros médicos tabacaleros, también son transmisores, pero para lograr adquirir esa condición deben en primer lugar acercarse a los cutipadores. Este acercamiento, tal y como lo hemos explicado, es el que le permite finalmente la verdadera extracción de los virotes del cuerpo de sus pacientes, virotes que decidirá quedarse una vez que los han conseguido chupando el cuerpo de los enfermos. Pero este detalle, fijémonos qué consecuencias tiene para Rafael:

(...) yo les soplo, les sobo con... le froto la parte donde les duele con alcanfor. Si es la cabeza la cabeza, le lavo así... es una frotación. Yo no chupo, o sea, son otros, o sea, yo estoy diferenciando dos tipos de curación que existe, los médicos y los brujos. Ahora si tengo que decir que son dos cosas diferentes. El brujo es aquel que toma tabaco, fuma cigarro luego chupa la parte que le duele a la persona y sacan ellos también el virote y así curan ellos. Pero la carrera, la especialidad que yo estoy siguiendo es la medicina donde yo, que significa que yo debo tomar la planta, en algunos casos el enfermo también tiene que tomar. Y a través de eso el espíritu le cura. Yo soy, o sea, el espíritu como te digo, yo soy lo que anuncio luego que es lo que ha tenido, porque yo soy el que escucho, escucho a los espíritus, es decir a la persona donde le duele, el qué, luego le doy de tomar, el espíritu viene, yo contacto con los espíritus, ellos vienen, dicen que mal tienen y porqué están así. Al día siguiente o al término de la ceremonia ya les digo a los pacientes que es lo que han tenido, por qué están así.

A: *y¿ cuáles son las causas generales de enfermedad?*

R: *...hasta ahora he tenido tres oportunidades de curar. Una chica que curé, una señora también en san Lorenzo, ella tiene, este, infecciones, este, como es... en el vientre tiene un mal. O sea, hay un mal en el vientre, entonces eso le está causando el dolor, eso generaliza el dolor, o sea, ya cuando tanta preocupación, el estrés choca la cabeza, en la parte del músculo, entonces ya la gente está enferma⁶⁹³.*

Hemos venido diciendo hasta aquí que un médico o *pënoton* es aquel que “chupa” (*pënorin*) y “sopla” (*pëmatërin*) al paciente, acciones constitutivas de un proceso que se conoce como icarar (*pënoitërin*). Pero ahora, Rafael, un médico shawi nos dice que el que chupa y fuma tabaco no icara, mata, es decir, que un *pënoton* no es *nonëntona’pi*, no cura el cuerpo, sino mata a la persona, *shontatërinso’*. ¿Y los icaros de Demetrio usados por médicos que soplan y chupan, pueden ser usados entonces también para algo más que para sanar la cutipa? ¿Dónde están, por cierto, en este

⁶⁹³ *Ídem.*

proceso curativo? ¿Qué piensan los shawi de esos icaros que tan presentes están en sus vidas y que son, finalmente, un instrumento del mismo *pënoton* al que acusan de usarlos para matarles?

En muchas ocasiones, le pregunté a Rafael por sus icaros y por los icaros en general de los médicos shawi cuando están en las sesiones de curación. No esos que ellos usan para icarar el tabaco o demás plantas, sino estos *otros* que muchos decían conocer y algunos pocos, muy pocos, los habían dado a conocer, por ejemplo, a través de los trabajos de la madre María Dolores García. Y Rafael siempre me decía, “*Eso está en nuestro adentro. Lo que a ti te dicen, lo que cuentan es sólo “como para saber”, pero el icaro, eso sólo se sabe, aquí (tocando su estómago), es lo que sabemos, que nos han enseñado nuestros antiguos, ahí, cuando soñamos en nuestros mosquiteros*”.

Las sesiones de curación que presencié de médicos shawi, han sido las más silenciosas de las que he tenido durante mis estancias en la Amazonía. Y he presenciado sesiones dirigidas por cocamas y lamistas, por quienes decían ser mestizos de Iquitos e incluso por algún indígena ticuna y shipibo. Unas breves palabras llamando al espíritu de las plantas inauguran, por ejemplo, las sesiones de Rafael. Y durante las cuatro o cinco horas que duran, sólo se le escucha en un par de ocasiones ciertos silbidos que según él, suplantán a las palabras que usa para hablar o dirigirse con el resto de espíritus que están presentes en sus sesiones. ¿*Son estos sus icaros?* Le preguntaba yo. “*Ahí algunos icaran*”, decía él casi como echando piedras afuera. Puede ser; puede que por eso, aquello que más se oye en las sesiones de curación de los shawi, sea el silencio sonoro de la selva y los quejidos de los pacientes. Pues quien dirige las sesiones, sólo habla para decirle a sus pacientes que pueden marcharse a sus casas. Por eso, en las sesiones que pasé con Rafael, quien se considera de todas un médico y ni por un momento brujo, jamás le escuché dirigirse a sus pacientes en los términos que aparecen en estos icaros. Tampoco a Evangelista ni a otros tantos de los que pude presenciar sus curaciones. Sin embargo, de todos estos momentos se dice lo mismo: “ellos nos curan, ellos saben *icararnos*”. Porque chupan, soplan y fuman tabaco. Sí se les escuchan, en cambio, dar “consejos” en las ceremonias de la viejayadas, en los partos, a los familiares de los difuntos. Y estos consejos, también eran llamados icaros.

Como reconoce Nancy Ochoa, puede que con la llegada de los jóvenes y la influencia de la hermana María Dolores García, la comunicación de las enseñanzas chamánicas shawi haya cambiado. Y no sólo con María Dolores García, también el mismo programa FORMABIAP ha hecho y sigue haciendo una labor importantísima no sólo en este ámbito sino, en general, en el sentido de comunicación y exportación, digámoslo así, de la cultura shawi. Sin embargo, el mundo de lo mágico, sigue siendo algo demasiado privado y peligroso como para exteriorizarlo sin más. El profesor Demetrio no tuvo pocos problemas por identificar estos denominados icaros y sus dueños. Muchos fueron marcados y lo siguen estando como brujos. No significa ello, evidentemente, que no existan. Lo que significa es que por alguna razón, ya no los oímos. Y puede que sea ésta, como

dicen los shawi, la razón por la que hoy mueren más que antes; puede que sea la razón por la que, como reconocía Wilson en su testimonio más atrás, todos los muertos de los últimos años, lo han hecho por venganza. Porque ya no hay médicos, sino brujos. Y contra éstos, no parece haber icaro. Mi propia experiencia con médicos shawi me lleva a tener que reconocer aquí, que uno no oye estos icaros en las sesiones de curación. O mejor dicho, lo que uno puede quizás oír, y no siempre, es lo que el *pënoton* transmite del icaro, y lo que transmite es lo que los shawi denominan consejos o *pënëntërinso*, pues el icaro, ése, permanece como diría Rafael, *para sus adentro*. Como si no se quisiera, en verdad, pronunciarlo.

Pero independientemente de esto y sea como fuere, lo importante es la necesidad de sentirse *icarado*; y sentirse icarado es sentirse protegido por el conocimiento de un médico, es sentir que esa “puesta en escena” de la que hablamos en el capítulo 7, va *anticipada* por alguien que conoce el lenguaje de los seres de la naturaleza, de los sacharunas, de los amana, de los *ca’tanan’trusa*, de los *tanán hua’yan*, de los que no son *piyapi*. Sentirse (o ser) icarado, es sentirse (y ser) persona. Es ser pintado en su rostro. Es ser *soplado* y *singaseado* y *chupado*. Lo que forma parte también de su puesta en escena como ser humano. Por eso, por mucho que quisieran, como dicen casi entre bromas cuando se les acusa de ello, jamás podrán en realidad desprenderse de esos que soplan, sueñan, fuman... de los que, curiosamente, no han cambiado de nombre, siguen siendo *pënoton*, pero sí de lugar, pues ahora ocupan un lugar más cercano a esos *otros*, los *hua’yan*, que tanto hicieron por echarlos allá por los tiempos de Pueblo Chayahuita.

Brujos, hechiceros, médicos, chamanes

Antes de pasar al capítulo siguiente, donde nos centraremos en la denominada enfermedad de mal de gente, me gustaría añadir aquí algunos detalles que complementen la figura actual de estos médicos shawi que parecen haber adquirido, tras la irrupción de esos patrones que se conciben como motivo de la llegada de la enfermedad (ver capítulo 5) una dimensión más ligada a la *magia* que a la *medicina*. Lo haré, principalmente, en base a mi relación con dos de ellos de los que ya hemos hablado, Evangelista y Rafael. Pero antes diré algunas cosas en general sobre cuál es el papel y el estatus que juegan estas personas en la configuración actual del pueblo shawi.

Prácticamente en cada grupo familiar, o en el entorno de un conjunto pequeño de varios grupos familiares, suele encontrarse al menos una persona a la que se le identifica como “sabia” (*nitotona’pi*), esto es, *que sabe* el mundo de los antiguos (*iraca*). Esto no quiere decir sólo que sea alguien capaz de rememorar historias del pasado, sino también y sobre todo que es alguien que por sus conocimientos (*noninirinso*) y experiencia ocupa un lugar como autoridad en los ámbitos de la vida política y social de los shawi. Así, podemos encontrarles en el nacimiento de un nuevo ser, actuando prácticamente de partera y luego icarando al bebé, en un matrimonio, mediando entre las

familias y aprobando la conveniencia o no de la reunión, en las reuniones comunales, como voto importante de las decisiones que se toman para el conjunto de la comunidad, en la organización de un día de pesca, como hombre conocedor de los secretos del barbasco o de la huaca, por ejemplo, en las fiestas, guiando cada pasado, a veces tocando la flauta o el tambor, apoyando a los mayordomos, corrigiendo cada detalle para que todo se haga, como dicen los shawi, de manera conforme, es decir, así como lo hacían los antiguos. No obstante, el conocimiento que más se valora de estos de *nitotona'pi*, no es aquel que pone en práctica en el ámbito de lo público sino en el de lo privado, su función como *pënoton*. No lo hemos dicho, pero por lo general, estas personas sabias, son hombres de edad adulta dentro o cercanos al menos al estadio de los llamados *masho*, ancianos. Por eso se les denomina también *masho quëmabi*. Es particularmente extraño, sin embargo, que estos hombres, a pesar de su especial vinculación con el mundo de la medicina, sean nombrados, o que ellos mismos se nombren, como *pënoton*. Para la mayoría del grupo familiar son nombrados en calidad de pariente como tío, *api*, y en algunos casos, pues debido a sus atributos es bastante seguro que lo hayan sido, se les llama *apu* o *ex-apu*, reconociéndoles así su importancia como autoridad dentro del sistema político y social de este pueblo.

Como *masho quëmabi*, sus tareas en la huerta, sus salidas al monte o sus viajes incluso son limitados, de manera que puede decirse de ellos que gozan, al menos durante la luz del día, de una vida sedentaria, dedicada a tareas casi del hogar como el tejido de cestos para sus esposas o el hilado de tarrafas para sus hijos solteros o yernos, quienes les suplantán en las tareas de aporte de fuerza y de alimento en el hogar del que, sin embargo, sigue siendo la cabeza de familia⁶⁹⁴. Sus casas siempre gozan de una gran presencia de visitantes, por lo que el movimiento de las ollas y del masato es casi incesante. Por cortos periodos, se les puede ver ausentarse de las comunidades a sus tambos, algo que se entiende que es por su condición de médico, pero que es, en cualquier caso, habitual para los shawi ancianos que no realizan actividades de fuerza en sus huertas y buscan la tranquilidad que dicen que sólo encuentran entre éstas. Con normalidad, también se les ve adentrarse en el monte con sus shicras y sus machetes; cabizbajos, silenciosos, con sus cuerpos curvados y sus manos entorno a su rostro, cubriendo sus bocas. Cuantos ven a estas personas deambular por sus comunidades, tienen una reacción con respecto a ellos. Algunos se esconden a su paso, otros escupen, otros le siguen con la mirada, algunos les invitan a tomar masato a su casa. Lo que hace o dice o apunta un *pënoton*, no deja indiferente a nadie. Sin embargo, la idea general es que es importante que exista alguien entre ellos que les cure, que les icare, que les enseñe cómo hacer cuando nacen sus hijos para que no enfermen; es importante para ellos, en definitiva, contar

⁶⁹⁴ Ochoa considera, en este sentido, que la misma palabra *pënoton* (ella la transcribe *puenoto*), contiene la idea de que estas personas actuaban como las cabezas de familia de la vivienda actual, antes, según ella, una maloca colectiva nombrada igualmente *pëi* (Ochoa transcribe *puei*, 2008:241)

con alguien que esté en contacto con lo *hua'yan* para poder interceder por ellos cuando algo les va mal. Porque en ello, en lo *hua'yan*, estará seguramente el motivo de su preocupación⁶⁹⁵.

A pesar de todo esto, cuando uno llega a una comunidad y pregunta si hay alguien en ella que sepa curar, puede obtener al menos tres respuestas. Una: “no, no hay”; dos: “sí, pero no aquí en lo que es la comunidad, son vivientes⁶⁹⁶”; y tres: “sí, yo mismo conozco, yo también se curar”. Parecen tres respuestas sin importancia pero después de haberlas escuchado muchas veces, me doy cuenta de que cada una a su manera está contestando a una misma realidad. Es decir, cuando uno afirma de entrada que no conoce a nadie que sepa curar no es que esté mintiendo, porque a estas alturas sabemos que sí que lo sabe, lo que está es no identificando a nadie que pueda sentirse “delatado” y, por tanto, atacado por él. La segunda respuesta recoge en cambio una idea básica sobre determinados *pënoton*, más bien sobre los considerados brujos, pues se consideran que viven alejados de las comunidades, en sus tambos, más cerca del monte, donde dieta, no es molestado por presencia humana, siembra sus plantas y alimenta sus viotes. Yo le pregunto por alguien que sepa curar, pero él me identifica a alguien que le puede matar. Esta es la segunda respuesta. Por último, que alguien a quien le preguntas si conoce a alguien que sabe curar te conteste que él mismo, puede convertirse, en muchos casos, en un tópico sobre los shawi. Pues fuera de su conjunto, como ya sabemos, sus vecinos, efectivamente, consideran que los shawi son grandes conocedores de la enfermedad. Para bien, pero sobre todo para mal. Pero esta respuesta, en verdad, quiere decir simplemente que todos conocen remedios para determinadas afecciones y que, por supuesto, todos, en verdad, poseen la capacidad de aprender aquello que sus mismos padres saben y que les comunican bien en vida bien una vez que les acompañan como *ca'tanan'trusa*. Pero de ahí a que este interlocutor se considere un *pënoton*, en cualquier caso, va mucho. Es cierto, empero, que el hecho de que reconozca que sabe curar, ya es un detalle importante que muestra que entiende que mi pregunta va encaminada a buscar a “médicos”.

Desde el momento en el que uno asume, o los demás lo asumen por ti, que tienes la condición de hombre sabio, con todos los sentidos que hemos citado aquí, uno está admitiendo en cierta manera que ha adquirido eso que hemos llamado más atrás *yachay*. ¿De dónde? Pues ni que le provenga de sus padres, pues es evidente que estos son *ca'tanan'trusa*; uno se convierte en sabio cuando ya es bastante adulto y no siendo joven ni recién entrado en la madurez. Por eso, se entiende que sus enseñanzas provienen de sus *ca'tanan'trusa*, entre ellos sus padres que son los primeros que

⁶⁹⁵ Alguien “preocupado”, en shawi, es alguien de quien se dice *co napion' cancantërin*, le duele el hígado, *inasachin yonquirin*, piensa mucho, o *pa'yanaton sëtërin*, tiene susto o está enfermo de susto (*sëto*). Hígado, pensamiento y *alma*, esos serían los tres elementos afectados por la preocupación. En el primer caso, ya dijimos que el hígado es el núcleo del cuerpo shawi, lo que calibra, por decirlo así, su estado de ánimo pero también el estado de cosas; el pensamiento y el susto, como hemos visto aquí, están vinculados con la pérdida del alma.

⁶⁹⁶ Recordemos, que se denominan vivientes a aquellos que no tienen su hogar dentro de lo que se considera el perímetro de la comunidad sino algo más apartado de las casas que conforman el centro de ésta. (Ver en capítulo 2, “Patrones de asentamiento”).

siempre se reconocen. Pero, quizás, de algunos más si es que le fuera necesario. Quizás, de los mismos *ca'tanan'trusa* de sus padres, de sus abuelos...⁶⁹⁷

El grupo familiar necesita salud para sus hombres, para que salgan al monte, para que encuentren animales, para que corten árboles y hagan chacras; una familia necesita que la mujer sea trabajadora, que cultive su yuca, que ésta sea hermosa, que haya masato en la casa, que no falte alimento a los más pequeños. Un grupo familiar necesita de nuevos miembros que aporten todo esto a los más ancianos, que reciban sus enseñanzas cuando ellos ya no están. Y la enfermedad pone topes una y otra vez a todo esto. Por eso, muchos deciden aprender a curar. Pero el que aprende a curar sabe que su saber le vendrá en forma de virotes, como todo aquello que *pasa* de un ser humano a otro. O de un ser no humano a otro humano, como se quiera. Pero el caso es que aquel que espera que se produzca una transmisión entre dos seres que suponga la adquisición de un *don* - o de un infortunio - ha de saber que se hará sólo a través del envío de virotes. En consecuencia, uno se prepara si es que desea realmente curar. Se prepara para recibir y mantener el secreto que le hará, entonces sí, pasar de ser un hombre sabio a ser un *pënoton*, alguien que no sólo relata historias del pasado, que no sólo es considerada una autoridad política y social que guía al conjunto, vela por la llegada de nuevos miembros a su vivienda y es requerido por su experiencia y sus remedios vegetales en los partos, sino también alguien que fuma, sopla, chupa, icara, cura y, en ciertos casos, hasta podría matar. Esto es algo que todo shawi sabe, que todo hombre con una cierta “curiosidad” por el mundo de la naturaleza debe asumir. Y esta curiosidad puede venirle de la necesidad de ser un guía (*tëquënën*) para su familia, de sus padres, de su suegro en muchos casos, de su necesidad misma de haberse tenido que mostrar como un gran cazador ante su esposa y su conjunto. Todos estos son elementos que pueden llevar a un shawi a querer convertirse en un *pënoton*, en un *príncipe*, en el sentido de principal que decíamos más atrás, en un *tëquënën* que vele por su conjunto familiar⁶⁹⁸.

Evangelista era el cabeza de familia de su hogar, su *tëquënen*. Su matrimonio constituía la unidad base a partir de la cual se había generado el grupo que conformaba su vivienda cuando yo les conocí, y las que había entorno a ésta eran las de sus hijas y yernos y sus ahijados y compadres. Evangelista – voy a repetir quizás cosas ya sabemos - pasaba prácticamente todo el día en casa, solitario, tejiendo sus canastas y preparando su tabaco. En contadas ocasiones podías encontrarlo en alguna vivienda que no fuera la suya. El masato que tomaba era siempre presumiblemente dulce. Aunque con bastante frecuencia se le veía tomar aguardiente. Estaba presente en todas las

⁶⁹⁷ Recordemos que dijimos, que muchos *ca'tanan'trusa* se heredan de padres a hijos. Así que uno podría tener los de sus propios padres y por qué no, los de sus abuelos...

⁶⁹⁸ Fijémonos en que en su calidad de *pënoton*, lo estoy calificando de *tëquënën* y no de *hua'an*. Lo hago en base a lo dicho anteriormente sobre este particular término usado para referirse también a los mayordomos y que supone que otorga al *pënoton* un papel de mero transmisor. Aunque mero, tampoco; digamos, el “principal transmisor” de las enseñanzas de los seres del monte.

ceremonias festivas, en las reuniones comunales más importantes. Era consultado por los profesores en muchas de las decisiones que tomaban, como cuando salían de viaje; se le pedía opinión sobre pescas comunales y además, como he contado, recibía cada noche en su casa a diversos pacientes. Evangelista, es lo que se diría en nuestra sociedad una persona reservada, poco habladora, cabizbaja, solitaria. Siempre haciendo y deshaciendo cosas con sumo cuidado, con gran atención, siempre con una somera sospecha a cuanto le rodea. Mi relación con él, como ya conté, fue de menos a más desde el momento en el que enfermé y accedió a curarme. Ahí, nuestra relación cambió y su posición con respecto a mi presencia se volvió flexible y amable. Me invitaba a pasar a su casa cuando atendía a sus pacientes, me pidió incluso que probara su tabaco, algo que hacía con muy contadas personas, llegamos a tener miradas cómplices pero jamás ni una sola palabra sobre sus conocimientos. De hecho, debo recordar aquí, que ni él fue quien me dio el diagnóstico de mi malestar cuando me trató. Cuando después de marcharme; siempre me alojó en su vivienda y jamás me negó alimento y masato ni de su hija ni de su esposa. Algo que sí hacía con muchas otras personas. Por su casa, además de pacientes, pasaban también otros médicos con los que me invitaba a tomar y a conversar. Médicos como él que venían expresamente para ser tratados por Evangelista por el buen hacer que sabían que él hacía. Ahí, ambos fumaban, y Evangelista, como siempre, procedía a chupar y soplar como si se tratara de cualquier otro paciente. Los diagnósticos empero eran siempre más complicados, pues cuando un médico enferma, normalmente, es porque otro le está atacando. En estos casos, entonces, Evangelista se apartaba y recomendaba a su paciente acudir a *otros* médicos, preferentemente ayahuasqueros, pues su capacidad para curar no le permitía ir más lejos. Muy probablemente, con eso estaba diciendo que no quería ir más lejos. Y así era entendido por sus pacientes.

Como la inmensa mayoría, Evangelista, reconocía que había adquirido parte de sus conocimientos gracias a sus padres. De hecho, algunas hermanas que viven en la misma comunidad que él, gozaban también de fama de mujeres sabias, es decir, que saben sobre plantas medicinales y remedios, lo que muestra de alguna manera, la herencia médica, digamos, de sus padres. Sin embargo, la preparación de Evangelista hasta lograr cuanto sabe hoy, no fue ni por mucho la de sus hermanas. Nunca logré hablar largo y tendido con él sobre cómo fue su iniciación a la medicina. En realidad, siempre decía que lo aprendió todo de sus padres y éstos de sus abuelos y algún que otro tío, y que el tabaco, en sueños, era el que le daba su capacidad para curar. Él entendía que sólo podía curar enfermedades muy básicas, pues no poseía virotes como *otros*, decía, pero su actitud siempre reservada dejaba entrever una cierta sospecha que, en cualquier caso, siempre era difuminada con su actitud ante los pacientes que trataba. Muchos de ellos fueron avisados por él de su incapacidad para curarlos; muchos de sus familiares fueron avisados de su incapacidad para

actuar contra el mal que les estaba atacando. Y a pesar de eso, él, aparentemente, nunca daba el paso. Puede que Evangelista sea uno de esos médicos que dicen los shawi que ya no quedan.

Presentaré ahora el caso de Rafael, más joven, acostumbrado al lenguaje de antropólogos y foráneos, aprendiz en muchos aspectos aún, viviente fuera de las comunidades por trabajo pero no por ello sin problemas que provienen de éstas y que le han llevado a ganarse también la fama de brujo. Intentaré hacer un breve recorrido de su vida como médico para mostrar un ejemplo de cómo son y cómo se perciben estos jóvenes médicos a los que les ha tocado sin duda, cargar con el *san benito* de brujos. Y para ello, comenzamos con los motivos que le llevaron a ser médico.

Lo que me llevó al tema de medicina es que cuando uno viaja a supervisar, a veces uno va, yo soy maestro, sólo voy para enseñar... pero de paso a veces se haya un enfermo, uno no sabe la medicina, cómo ayudar a la persona. Uno como puede ofrece servicio. Por eso dije, yo ya estoy viejo, debo aprender la medicina que sabían mis abuelos. También murieron mis familiares. Otros me cuentan que han visto por qué han muerto. Yo dije, si ellos han visto, yo también. Entonces me puse a buscar ayahuasca. Mis compañeros de trabajo habían tomado ya años atrás. Yo estando con ellos no me han invitado, me sentí mal cuando descubrí que ellos habían tomado, dije porque no me han invitado. Me hubieran enseñado a tomar... yo me sentí muy mal. Entonces esas dos razones: saber por qué mueren nuestros familiares, saber curar. Entonces empecé a buscar. Cuando iba al Sillay, preguntaba, me decían, no, no eso te embruja, eso te mata, eso cuando tomas te aloca, te haces brujo. O sea, me daba miedo. Otra vez me tocó ir al pueblo awajun, en Nieva, y en el pueblo awajun tienen plantas, varias plantas, hasta para guerra. Un alumno me ofreció pero no ha sido posible. Tiene hasta ahora. Les pregunto a mis estudiantes si tienen y han tomado ayahuasca. ¿Qué han visto? Todo se ve. ¿Se han hecho brujos tomando eso? No. Hay gente especializada en eso, en ese tema, pero nosotros no, puedes tomar. Entonces yo pido ayahuasca, quiero tomar. Me prepararon y me dieron de tomar, en la ciudad, en plena ciudad de Nieva. Tome, vi todo, como iba a regresar, con cuánta plata voy a regresar. En mi visión saqué un billete de 20 soles y con eso vas a llegar. Mis hijos, todo bien, mis alumnos, todos con su título que se iban a graduar en su mano. Todo bien. Ya. Entonces desde ese día. Al día siguiente le dije al señor véndeme tres tomas de ayahuasca, 150 soles. Tres tomas. 50 soles cada toma. Llegué, una de las prueba era que llegué efectivamente con 20 soles, no tenía mas, increíble. Ahí empecé a creer⁶⁹⁹.

Rafael, fue alumno del centro de educación de las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús en San Lorenzo. Ahí logró su título como maestro y pasó a formar parte del Programa FORMABIAP como “especialista de la cultura shawi”. Su papel, en esta institución de la que él mismo formó parte como alumno, es la de guiar a los futuros profesores en una educación centrada en la

⁶⁹⁹ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

revalorización de su costumbre. Su materia principal es el mundo de las plantas y de los vegetales, la medicina usada por los pueblos indígenas y que se conoce también entre ellos, como medicina tradicional. Rafael es hoy uno de los profesores más veteranos quizás del Programa. Lleva años viviendo en Iquitos, y dejó de ir a sus comunidades asiduamente cuando llegó por primera vez, quizás hace más de 20 años, ahí. Sí visita con más frecuencia, sin embargo, San Lorenzo, donde vive parte de su familia y cuenta con responsabilidades también en la oficina Regional de la Organización de Pueblos Indígenas CORPI. Rafael ha jugado un papel importante desde esta organización como representante del Pueblo Shawi, y apoyó muy activamente la formación de una Federación que aunara a las comunidades del Sillay para defender sus derechos y con ellos sus tierras ante madereros y petroleros. Rafael es, como decíamos más arriba, una de esas personas con calidad de autoridad entre su gente a pesar de su notable ausencia. Muchos de sus familiares lo visitan en Iquitos. Muchos de sus sobrinos se han alojado con él en su casa para seguir sus estudios, él les ha ayudado y les ha servido de guía. La adquisición de un terreno en la carretera que une Iquitos con Nauta, fue su deseo durante años. Ahí pretendía recuperar su vida de comunidad, y acomodar a los shawi que quisieran venir a estudiar para que tuvieran un lugar cercano al Sillay y pudieran cultivar y tener sus animales para su consumo y gastos. Conseguido el terreno, el proyecto se puso en funcionamiento. Y hoy, el Fundo Chanchari acoge ya más de cinco viviendas. Rafael tiene dos esposas, una en esta comunidad, proveniente directamente del Sillay; otra, en la ciudad de Iquitos, mestiza. Parte de sus hijos viven con él en la ciudad; otra parte, en la comunidad donde les visita cada fin de semana y siempre que tiene vacaciones. Su deseo es que éste sea su lugar de retiro, con *su* esposa, dice él, y sus hijos.

El contacto con especialistas de otros grupos dentro del Programa ha despertado en Rafael un exquisito gusto por sus idiomas. Pero también por sus conocimientos con respecto al mundo de la medicina; sus remedios naturales, sus vegetales, su forma de curar, la manera de hacerse médico. Y fue esto, principalmente, lo que le despertó la “curiosidad” por serlo. Era un hombre de edad, contaba con conocimientos sobre sus antiguos - no olvidemos que es, de hecho, un “especialista” en su cultura - su padre, recién fallecido por entonces, había sido médico, su madre, anciana pero en vida cuando él decidió empezar en el mundo de la medicina, conocía cualquier tipo de remedio usado por sus más viejos, y lo más importante quizás, sentía la curiosidad de comprobar por sí mismo por qué morían sus familiares. “Y si otros lo han visto, por qué no yo por mí mismo”, esa era la mayor inquietud de Rafael. Pero también su mayor miedo, porque sabía que era esto mismo lo que podía conducirlo a un mundo que no era el que él deseaba, el de la brujería. Aunque, en el fondo, era esto y no otra cosa, lo que buscaba detectar con su inclusión personal en el mundo de los médicos.

Despejado el camino de las dudas, un viaje, la visita a una comunidad no shawi sino awajun, en una ciudad y con ayahuasca, encontró su oportunidad para empezar en este mundo. ¿Y por qué la ayahuasca? ¿Por qué empezar por ahí? ¿Por qué no recurrir al tabaco como Evangelista y a esas profundas dietas a las que se someten sus paisanos en el Sillay o en el Cahuapanas para hacerse médicos y curar? ¿No era esto lo que él buscaba también, curar? La curiosidad de Rafael no iba por aquí, en verdad. Él ya sabía lo que era fumar; su padre lo hacía. Sabía lo que era fumar, icarar, chupar, soplar, hacer todo eso en el Sillay. Pero para él, esto no era suficiente para curar. Es más, para él, como vimos más atrás, de hecho, esto era el motivo por el cual sus familiares y sus paisanos seguían muriendo. Porque estos que fuman y chupan no son hoy ya médicos, sino brujos. No lo era su padre, en cualquier caso, ni tampoco reconocía que lo fuera Evangelista, su tío, por cierto. ¿Entonces, qué sucedía para que pensara que había habido un cambio? ¿Era algo de ahora que quienes aprendían a chupar y fumar se convirtieran en verdad en brujos? Me parece que no es esto lo que querría decir Rafael. Pero su pretensión como médico está por encima de la de Evangelista. Él, claro que quiere curar a la gente, esa es su finalidad, pero también quiere ver a quienes provocan el mal. Digamos que él quiere dar ese paso que Evangelista no se atrevía a dar con los médicos y otros tantos pacientes que llegaban a él; quiere poder ver y dialogar, con las gentes que usan sus virotes para matar. Y para esto, el tabaco es insuficiente. Por eso Rafael, recurre primero a la ayahuasca, con la que estaba familiarizado desde joven pues un tío suyo la preparaba y la tomaba con frecuencia, y en segundo lugar, una vez que se considera ya un maestro de la ayahuasca, a la camalonga, en cuya iniciación estaba aún en el tiempo en el que manteníamos muchas de las conversaciones que aquí reproduzco. Por otra parte, el hecho mismo que le sirvió a Rafael de confirmación de que la ayahuasca funcionaba, puede parecernos de todas formas algo banal. Pero la comprobación de que en su billetero quedaba la misma cantidad que él entendió ver en su visión de la ayahuasca, es aquí lo menos importante. Rafael, fuera de su propio ámbito, ni tan siquiera entre shawi, ya sabía que aquella experiencia para lo que le serviría era para comprobar la transformación de la ayahuasca. Hacerlo entre awajun, fuera de las comunidades shawi era todo un reto. En primer lugar, por ponerse delante y en manos precisamente de aquellos que mejor y más sustentan la condición de brujos para los shawi; en segundo lugar, porque su misma condición de extraño con respecto a ellos, podía entenderse como una intrusión en un espacio mágico que los awajun se apresuran a desmarcar de los mismos shawi acusándoles a ellos de usar sus conocimientos sólo para matar. Esta claro que la prueba a la que se sometió Rafael tomando ayahuasca en Nieva, el enclave awajun por excelencia de la región, era tan arriesgada como la de adentrarse en el monte durante días y someterse al contacto con los más diversos seres del monte. Pues, al fin y al cabo, tanto unos como otros, son *hua'yan* para un *piyapi*⁷⁰⁰.

⁷⁰⁰ Hay que decir, por otra parte, que los shawi reconocen con mucha frecuencia el poder de los chamanes de otros

Pero esta primera toma de Rafael fue eso, una primera toma en la que él era guiado, como el resto, dentro de su propia visión. Él buscaba, en cambio, ser transmisor, ser *tëquënën*, el que recibe y transmite y guía la información ofrecida gracias a la visión que le abría el espíritu de la planta sobre las enfermedades de quienes trataba, sobre las cuestiones de vida de quienes estaban cerca y también más lejos, sobre los motivos que enfermaban y mataban, entre otros, a su familia. Pues ni decir hay que la muerte de su padre, como después la de su hermana y su madre, fueron para él y sus hermanos, motivo de brujería. ¿De qué si no mueren los shawi? Así que empezó su aventura sólo por el mundo de la ayahuasca. Y esta fue su primera toma a solas. Todavía sin ser él el preparador de la mezcla.

Un fin de semana me fui a la chacra, a mi mujer le conté, esto es ayahuasca, a mis hijos, voy a tomar, ya tomé una vez me salió bien. Mi mujer dijo, no, vas a alocar. Ya, dije, si me aloco, si estoy muriendo, deme agua, nada más, quiero agua. Bañadme en agua, echadme agua, si me estoy marchando, amarradme, ahí voy a amanecer, en algún momento me va a pasar. No, no tomes. Sí, tengo que tomar. Les convencí, a mis hijos, mis sobrinos ahí sentados, yo en el medio, en la hamaca. Y ya, a las siete de la noche. A la media hora comenzó la mareación. Ahí vi a mi madre, conversó conmigo, mi padre, mi hermana, mis hijos, mi mujer, todo, todo vi, mi chacra, como va a prosperar, que debo hacer, no va a ir atrás, mis consejos me daban ahí. Hasta las doce de la noche no me pasaba. Todos se asustaron.

Silencio, lo que ves vas diciendo, conversando en voz alta. Así es la primera vez. Lo que ves vas diciendo, lo que te cuentan vas respondiendo. Y clarito se ve los que están asustados. La ayahuasca te está diciendo tus hijos están asustados, tus hijos están asustados. Ellos están en sus mosquiteros, pero a mi me están diciendo acá. Por eso yo decía que no se asustaran, ya me va a pasar. Dile a mama que no se asuste, así, así yo estaba consolándolos. La una de la mañana no me pasaba. Ellos más asustados. Ya; dos de la mañana ya me esta pasando; ya me está pasando, ya no se asusten. Tres de la mañana ya me pasó, cuatro de la mañana normal. Me fui a bañar, me vine a dormir. Ella ya tenía miedo, me tenía miedo ya. No me tengas miedo, no va a pasar nada. Así empecé. Llegué a tomar, este, en Canoa Puerto y último ya con maestro Fernando en San Lorenzo ya aprendí. Ahora si ya me manejo, Yo

grupos, como de los cocama, por ejemplo. Así como muchos de los venenos y de los denominados *piripiris* usados por los awajun para curar determinadas enfermedades, como la mordedura de víbora, por ejemplo. Esto hace que muchos de sus médicos, como se reconoce también para otros grupos de la Amazonía recurran a las enseñanzas de chamanes de otros etnias, aprendiendo no sólo sus técnicas de transformación y de contacto con el mundo de la naturaleza, sino también su uso de determinadas plantas (Ventura, 2008). Rafael podría ser un ejemplo clarísimo de esto. Montserrat Ventura (2000) habla de los viajes de los chamanes taschila como parte de su formación, de su aprendizaje y transmisión de conocimiento (Ventura 2000: 109). Ventura cita a Barret (1925) que reconoce que a principios del siglo XX algunos chamanes del Chocó (Pacífico colombiano) eran aprendices de los cayapas, y a Anne M. Lorenczy (1970:799) quien habla de los viajes de los embera del chocó como parte de su iniciación.

*solito antes estaba... estaba haciendo posible de aprender pero.... Ahí sí aprendí ya todo, el manejo*⁷⁰¹.

Como ya he dicho, nunca pude mantener una conversación con Evangelista en estos términos en el que me contara cómo fueron aquellos primeros sueños y sus primeras experiencias con pacientes allá cuando comenzó a curar con tabaco. Pero su yerno, algunos de sus compadres y algunos comuneros conocidos, siempre me daban detalles que él mismo sabía que me daban pero que no compartía de ninguna manera conmigo. Evangelista es familia de Rafael. Sus padres eran hermanos. Así que con los padres de uno y los abuelos del otro han cubierto durante décadas en su grupo familiar y en la comunidad, el papel de esos *masho quëmabi* de los que empezamos hablando. Rafael siempre habla de su padre como de “alguien que lo sabía todo”; y de su madre, de su gran conocimiento sobre remedios, vegetales pero también cantos, historias de antiguos, diseños de tejidos, de mocahuas, una mujer sabia en todos los sentidos que debo decir que contribuyó bastante a mi conocimientos sobre los shawi. También la esposa de Evangelista, quien es considerada de igual manera, por cierto. Sin embargo, Rafael, también habla de otros maestros, en este caso de Fernando, un cocama con quien reconoce haber aprendido finalmente todo el manejo de la ayahuasca. Fernando es un médico bastante conocido en San Lorenzo y al que acuden muchos shawi. Y es que los cocama siempre han tenido fama entre ellos de ser excelentes médicos por la capacidad de sumergirse en el agua y convertirse en *yacurunas* y *sumis*, esas gentes de las que nos hablaba más atrás el informante de la hermana García⁷⁰². En este caso, fijémonos cuál fue y sigue siendo, de hecho, la enseñanza que Rafael recibió de este cocama.

(ese viejito) él me enseñó el manejo de toma de ayahuasca para curar, para contactar con las personas, eso ya aprendí. Por eso llego a aprender, por la necesidad y para saber todo lo que dice la gente, también. A veces también no ves. Eso también me enseñó el maestro para poder salir de esa situación. O sea, hay otros que se interceden en tu escenario y cierran el paso a la visión. Ellos tienen una capacidad, el poder de cerrarte la visión. En este caso tú llamas a otros compañeros, por eso tienes dos o tres contactados. Cuando te cruzan, no puedes mirar, tú llamas. Por ejemplo, si tú eres una de las personas que sabes yo te llamo, ayúdame, no puedo ver nada, me están cerrando las puertas. Segunda, tercera llamada, vienes a mi lado. ¿Qué pasa? ¿Cuál es el problema? No puedo ver, me están cerrando. No es posible que hagan esto, esto tiene que pasar, abres, tu me abres. Entonces

⁷⁰¹ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

⁷⁰² En una ocasión pregunté a Rafael por los viroles de otros grupos indígenas. Esta fue su respuesta: “Sí, todos son iguales, todos aprenden del ser de la naturaleza, todos aprenden de los seres del agua, los seres del bosque, todos. Aprenden del murciélago, tigre, sacharuna, pero la diferencia está en que, por ejemplo los cocamas son mas expertos, dominan el agua, puede ir hasta... incluso vivir debajo del agua. En cambio el shawi no. En eso los shawi antiguamente tenían miedo a los cocamas, por brujería, porque ellos eran capaz de meterte en el agua, con una muyuna, te agarra un muyuna y te manda, donde no puede haber un muyuna para el cocama es fácil crear un muyuna para hacer hundir a una persona” (Iquitos 2009)

yo digo gracias, gracias. Y entonces yo entro al escenario de la visión. Así se trabaja. (...).
Tengo tres personas a las que recorro, tres. De las tres uno viene, no los tres, uno. Los tres
*reciben la llamada pero sólo uno viene*⁷⁰³.

Evangelista, muy probablemente, también contaría en sus inicios con el apoyo de alguien que con más edad que él y más conocimientos le guiara en su aprendizaje. Alguien que le enseñara cómo abrir estas puertas que el maestro Fernando le enseñó a abrir a Rafael en el mundo de la ayahuasca. De hecho, ésta podría ser una forma de explicar la labor de los *ca'tanan'trusa* de un médico. Ellos son quienes permiten abrir las puertas de la visión, y que nada interceda para que el médico pueda extraer y expulsar los virotes de los enfermos. Independientemente de esto, sí que había en la misma comunidad alguien considerado de manera general también *pënoton*, viviente en la orilla del río, su familiar de él, y a quienes muchos le atribuían parte de sus conocimientos. Esta persona, en cambio, de muy avanzada edad, quedaba ya prácticamente fuera del círculo de médicos a los que se acudía en esta comunidad, siendo Evangelista el elegido de manera mayoritaria. Muy cerca de él, se encontraban otros médicos con bastante reconocimiento en el Sillay, y es que, como decimos, es raro no mirar hacia un punto y encontrarse con un *pënoton*, aunque mantengan su nombre y su persona escondidos en las profundidades del monte.

Sabemos que el proceso de aprendizaje de estos médicos que utilizan en su mayoría el tabaco como medio para curar, se basa en pasar intensos periodos adentrados en el bosque, en tambos contruidos para este fin en el que se mantienen prácticamente tomando chapo de plátano. Ahí fuman, mascan tabaco, prueban con otras plantas como el toé e incluso la camalonga y toman también ayahuasca. Para todo ello, necesitan obviamente, de alguien que les vaya enseñando todo el proceso de preparación de las diferentes plantas. Cómo se cortan, qué parte usar según las visiones que se quiera tener, cómo cocinarlas, con qué otras raíces o tallos pueden mezclarse y con cuales no, cuáles son los icaros para estas preparaciones, qué deben dietar en cada momento y cómo debe ser la actitud cuando vuelvan a sus casas y quieran tener sus visiones y curar a la gente. En definitiva, se trata de enseñarles a preparar sus cuerpos para resistir el envite de los virotes que recibirán, que deberán extraer de los enfermos y, por último, que ellos mismos pueden tener que contrarrestar cuando les vayan dirigidos por otro médico. Por eso, en este tiempo de aislamiento, el hombre debe buscar el acercamiento con sacharunas, amanas, demonios del monte, madres del monte, con todo ser capaz de ofrecerle y transmitirle una enseñanza. Cualquier ser que posea *yachay* y del que él se pueda servir para defenderse y enfrentar la enfermedad de quienes se pongan en sus manos. Cuanto más tiempo permanezca en el monte y más dura sea su dieta, mayor será la

⁷⁰³ Rafael Chanchari, Iquitos 2009

posibilidad de crear lazos con estos seres. Unos lazos que se forjarán, como ya hemos dicho, en el transcurso de los sueños, donde se produce el traspaso de ese *yachay*. Así nos cuenta Wilson:

*Mi abuelo, el que era papá de mi mamá era médico más antes, tomaba ayahuasca. Su papá le ha enseñado a él, cuando era muchacho. Cualquiera persona puede aprender eso. Solo haciendo dieta. Cuando tomas vas a dietar. Un año no vas a tener relación, nada, el médico te dice qué vas a comer, qué vas a tomar, cuantos años o cuantos meses o cuantos días. Tienes que cumplir. Varias veces lo que hace el médico, aunque no sabe, a través del sueño le escapa, sueña, viene un espíritu malo, ya, yo te voy a dar este virote para que tú seas igual que yo, brujo. Le emana y él despierta, pucha de repente estoy viendo algo aquí. No dice nada. Solamente avisa sólo a su mujer le dice que se va al tambo. Voy a buscar de comer. Se sabe que va a dietar ya. Agarra su tabaco, no lleva masato, sólo plátano para que pueda tomar puro plátano. Se mandó. Se está yendo dos, tres semanas. Ahí de repente va a venir dos tres semanas. A su mujer le dice después: cuando demore una semana y media me vas a traer plátano, no más para alimentarme. El brujo para que no se de cuenta su mujer, como dietar, le engaña, yo masato no puedo tomar, le engaña. Sabe que no puede tomar. A veces la mujer cree y no piensa nada. O sea, su marido está aprendiendo mal, para hacer daño a las personas. Sabe y viene ya. Cumple a través del espíritu le dice lo que tiene que cumplir, cumple y ya está, vuelve a la casa, tranquilo, ya otra vez, así va aprendiendo. Eso es igual que el primer grado, como digo yo. Ya cuando aprenden el número uno, conocen el número dos, el número tres, así siguen subiendo, eso es igual que los brujos. Una vez que agarra uno ya en sueños, se tira al monte, a dietar, uno no más, mascando tabaco. Los brujos, profesora, siempre se van mascando su tabaco, ahí lo ponen, ahí tragando, para que no salga su virote. Porque cuando no toma tabaco le aflige y le puede hacer daño a él mismo, entonces, para evitar esto los brujos siempre llevan dentro de su boca, ahí lo tienen, ahí le dan con saliva, ahí los mantienen...*⁷⁰⁴

En este testimonio en el que se comienza hablando del proceso que debe seguir un médico para llegar a serlo se termina, como casi siempre, convirtiendo a ese médico en un brujo. Por esta razón, muchos prefieren hablar de *yachay*, en el sentido de enseñanza (*a'achin*), y no de virotes (*shinërë*), como recurso, digamos, para evitar que se termine haciendo lo que aquí hace nuestro informante. Una manera de evitar esto, es también denominar al virote del brujo directamente *yahuasa*, como si con ello se estuviera queriendo decir que el resto de virotes no vienen envueltos en flema, sino que son meros palos cuando quienes cutipan son demonios del monte, hojas cuando son sacharunas, o como espinas cuando se trata de cutipas que provienen de seres acuáticos. El del mal de gente, en cambio viene con sangre y flema, de ahí que sea denominado a veces simplemente como *yahuasa*. Sabremos algo más de él en las páginas del capítulo siguiente. Por otra parte, resulta interesante ver

⁷⁰⁴ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

cómo la ayahuasca aparece, una y otra vez, entre todos los médicos shawi, siendo estos después tabaqueros o no. Pero por alguna razón, en algún momento, esta planta tan valiosa en el mundo chamánico, se vio relegada prácticamente a un único ámbito para el caso shawi, quedando el tabaco como principal y casi único referente de sus médicos. Es decir, de aquellos que “sólo saben curar”.

Parece mentira pero en Sillay no hay ayahuasca. En Cahuapanas, nada. Los awajun si tienen, pero los chayahuita no. A pesar de que salen a tomarla a San Lorenzo, a Yurimaguas, no se por qué lo hacen esto, pudiendo tomar allá. La ideología cambió. Ni fumar, se puede. Son brujos. Pero como medicina es bueno. Tabaco es medicina⁷⁰⁵.

Es posible que la influencia de los diferentes frentes religiosos que han pasado por el territorio shawi, haya tenido que ver con este desplazamiento, con este cambio de ideología de la que nos habla Rafael. Lo que ha supuesto que la actividad chamánica y médica de los shawi ocupe hoy un lugar dentro de lo oculto y casi prohibido. Pero a la vez, hay un aspecto interesante y esencial que hace que muchos decidan no seguir el camino de la ayahuasca y sí el quedarse en el del tabaco independientemente de los agentes externos. Me refiero a la vinculación de ésta con las visiones concretas del mal de gente y su relación con aquello que denominaré en el capítulo siguiente retórica de la venganza. La ayahuasca pertenece a un ámbito muy concreto del espectro de afecciones shawi, a la de la venganza, y éste, no está vinculado exclusivamente a la medicina, sino que es revelador de una serie de elementos que van más allá de la mera enfermedad en el sentido de cutipa de la que veníamos hablando. En este punto, convendría abrir un pequeño paréntesis para hablar de los posibles cambios sufridos, dentro del que llamaré mundo chamánico shawi, tras el contacto colonial. Lo vamos a hacer muy breve para dar sólo algunas notas y valorar algunos de los aspectos que podrían estar detrás, en verdad, de ese desplazamiento de la medicina y de la ayahuasca hacia el mundo de la brujería.

Como ya vimos en el capítulo 4, el impacto colonial supuso una transformación en las estructuras sociales indígenas - que pasaron a llamarse tradicionales - incluidas las formas de transmisión de saberes y conocimientos. Esto quiere decir que se crearon nuevas autoridades, se adjudicaron roles particulares a determinadas personas y que quienes ya sustentaban uno, o bien lo perdieron o bien pasaron a mantenerlo en un plano privado y, por usar el término común, clandestino. Por lo general, los estudios sobre chamanismo, apuntan a este lugar como al que pasaron aquellos que gozaban de una “especial” relación con el mundo de la naturaleza (Ventura, 2008). Lugar que no ocuparon, sin embargo, ni la enfermedad ni la necesidad de relacionarse con esta misma naturaleza. En este sentido, puede decirse que quien posibilitaba la conexión entre ambos mundos, el de la naturaleza y el del hombre, tampoco pierde su condición de importancia.

⁷⁰⁵ Rafael Chanchari, Iquitos 2009

Pero su desplazamiento al mundo de lo clandestino sí le obliga a una cierta transformación en sus modos de llevar acabo esta conexión, en cómo hacerla efectiva, ordenarla y comunicarla, y, por último, incluso, en cómo usarla en relación a su carácter de poder. De alguna manera, todos estos cambios parecen haberse dado con cierta homogeneidad en todo el ámbito chamánico de la Amazonía (Ventura, 2008). Y hasta nuestros días, puede decirse que son los motivos que han dado pie para algunos a su desaparición por aculturación (Baldus 1966; cit. Ventura 2008:209), a su revitalización, para otros, como mecanismo de resistencia de estos mismos pueblos (Chaumeil 1994,1996; cit. Ventura 2008:209).

La escasa información histórica sobre los shawi, nos hace no tener una visión muy clara de cuál podía ser el rol de estos *pënoton* que son identificados hoy, mayormente, por su *desvinculación* de la medicina y su vinculación con el ámbito de la brujería. Fijándonos en el mismo término *pënoton* podríamos decir, como ya vimos, que era alguien que además de su relación con el mundo de los icaros y de las plantas, es decir, con el mundo de la naturaleza, parecía ser la persona que sustentaba el cargo de cabeza de un vivienda (*pëhui*), tal como señalaba Ochoa (2008:95,240). Ello, le hacía responsable de un grupo familiar y, por ende, con un poder que no se reduciría ya al de comunicación con los seres de la naturaleza, sino también de guía o jefe de las operaciones o decisiones que se tomaran dentro del grupo y en éste en relación a grupos vecinos. No es ningún secreto que los misioneros aprovecharon la condición de líderes que parecían tener ciertos indígenas para instruirlos y hacer de ellos muchos de los conocidos como Curacas. Estos curacas, mediadores finalmente entre los misioneros y los indígenas, detentaban un poder de influencia desigual dependiendo de la presencia o no de los primeros, sin embargo, el hecho de que en la mayoría de los casos fueran ya de por sí elegidos por su cariz de líderes, les hacía seguir manteniendo *otro* tipo de influencia cuando los misioneros no estaban. El último Curaca shawi, según dicen ellos mismos, murió en Santa María de Cahuapanas entorno a los años treinta. Por entonces, los misioneros de los siglos XVII y XVIII habían sido suplantados por patrones, y éstos por otros misioneros y otras organizaciones y más misioneros que siguen ahí hasta el día de hoy. Hoy ya no hay Curacas, pero sí hay *Apus* o *Hua'an*, la figura que los suplantó. Y hay *pënoton*.

Como digo, no disponemos en concreto de ninguna referencia histórica sobre el *pënoton* shawi como tal. Es decir, sobre la persona que pudiera sustentar esa relación con el mundo de la naturaleza de la que hablamos más atrás. Sabemos que existía una figura a la que los misioneros dieron en llamar cacique siguiendo el esquema de los grupos de la región, y que muy probablemente, junto a él, como todos estos grupos, los primeros shawi vivían confiados en esa “*persuasión extraña y porfiada de que no hay muerte natural*” de la que nos hablaba Chantre y Herrera (Chantre y Herrera 1909:78). No sabemos cómo enfrentaban sus enfermedades, aunque seguramente fuera igual que el resto de grupos de la región, ni tan siquiera cuáles eran los atributos

y las funciones de estos caciques. Desconocemos por último, si fueron éstos esas figuras que por su liderazgo, fuera cual fuera éste, fueron elegidos por los misioneros para ser Curacas. Pero lo que sí sabemos es que los Curacas, finalmente, fueron suplantados por esa figura del *Hua'an* que según los shawi actuales, y tal como muestran efectivamente sus mitos, era alguien a quien se podía caracterizar de visionario, jefe, con capacidad de transformarse y transformar gracias a su dominio de la ayahuasca, entre otras plantas, tal y como se ve con la figura del Mono Pelejo en el mito 6. En la actualidad, el *Apu* o *Hua'an* no es necesariamente un *pënoton*. Sin embargo, el *pënoton*, al menos aquél que vive dentro del marco delimitado de la comunidad, que no son muchos pero es el caso por ejemplo de Evangelista, a ese, decimos, sí se le atribuye determinada influencia, por decirlo así, en el que es hoy al menos el ámbito exclusivo de un *Hua'an*, el de las decisiones “sociales y políticas” de las que hablamos en el capítulo 2. Goza el *pënoton*, en cambio, de una posición especial como dijimos sobre todo por su conocimiento y su capacidad para vincularse con el mundo de la naturaleza. Pero es esta *habilidad* la que le lleva igualmente a ocupar un espacio más cercano a esa clandestinidad del chamán de la que hablábamos más arriba, que la que tiene sin más un mero *Hua'an*, considerado jefe del conjunto y, por ende, rostro visible de la identidad shawi.

Toda esta reflexión nos conduce a pensar que muy probablemente la figura del *Hua'an*, tal y como la representaba el Mono Pelejo, se vio obligada a desdoblarse como consecuencia del enviste colonial. De ese modo, siguiendo la mitología shawi, apareció Mashi, que al tiempo que hizo de los shawi hombres y mujeres - los icaraba con tabaco, por cierto, los pintaba, les enseñaba a pescar, les despjojaba - les condenó a morir después de haberlos maldecido por haber sido expulsado del entorno de los shawi. Es ahí, en ese momento, en el que aparece la enfermedad. Y también, donde los *pënoton* comienzan a matar. Y la ayahuasca pasa al ámbito de la venganza y la brujería.

Este es el motor de la transformación y del cambio en el uso del poder y de los mecanismos de intercambio del *pënoton* shawi. Este es su cambio de médico o chamán, a brujo y hechicero; de tabaquero a ayahuasquero. Lo que no ha supuesto, en cualquier caso, una desaparición del chamanismo como tal, sino todo lo contrario. Pues hoy, perfectamente y en los mismos términos en los que lo hace Chaumeil (1994,1996) podría hablarse en mi opinión de una revitalización del chamanismo shawi aunque para muchos no sea sino una versión sesgada del chamanismo tradicional, digamos, en el sentido de que mira sólo al mundo de la brujería. Pero por esta misma razón se explica su conservación y el valor intrínseco del mismo en la concepción del shawi como persona y ser humano. Tanto es así, que hoy el chamanismo shawi rebasa sus propias fronteras, siendo los shawi reconocidos por sus vecinos en su calidad de buenos conocedores del mundo de las relaciones con la naturaleza. Aunque siga siendo para darle más un uso de muerte que de vida. No faltan, sin embargo, intentos por darle la vuelta de nuevo a esta concepción. Y no es de extrañar que esta nueva vuelta se haga, como la hace Rafael, recuperando la que fuera la planta inicial de

conversión de esos jefes visionarios que como el Mono Pelejo, tomaban ayahuasca para guiar a sus pueblos. Pero el *pënoton* shawi no es ya un *Hua'an*, sino un “mero principal”, un *tëquënen*, alguien capaz de ser y estar en varios mundos a la vez pero cuya clandestinidad, como el destierro de Mashi, se pagó con la salubridad del pueblo shawi.

Cerramos paréntesis, y seguimos entonces con nuestros dos actuales *pënoton*, un tabaquero que aprendió sumergido en el monte, y un ayahuasquero - y futuro camalonguero - que tiene su primera experiencia en Nieva, en territorio awajun, y que continúa su formación con un médico cocama también en la ciudad. Aunque fue precisamente, fijémonos en esto, una experiencia con ayahuasca en Canoa Puerto, ya en territorio estrictamente shawi, la que parece que cerró su ciclo como aprendiz⁷⁰⁶. Pues bien, ¿cómo se pone en práctica lo aprendido? ¿Qué es lo que sucede exactamente en las sesiones de curación, no ya lo que vemos, es decir, esa fase de sobar, o chupar al enfermo de la que ya hemos hablado, sino en los sueños de Evangelista tras fumar y en las visiones de Rafael cuando toma ayahuasca? Sobre los sueños de Evangelista y de los *o'huato*⁷⁰⁷ ya hemos dicho algunas cosas; sabemos que se producen tras fumar tabaco y haberse posicionado en condiciones de tener un contacto o de adentrarse en el mundo de los seres del monte. Es decir, el tabaco posibilita la transformación del médico que cuasi convertido en un *hua'yan*, obtiene la información sobre la posición de los virotes de los enfermos. Si es que se tratara de sanar a alguien. Si se trata simplemente de lograr que un hombre cace o de que una mujer sepa si su esposo “le está sacando las vueltas”⁷⁰⁸, entonces, el médico, en sus sueños dialoga en cada caso con la madre de los animales o con el espíritu del hombre, ese que sale en las noches cuando dormimos y que sólo los médicos pueden ver de nosotros.

“Después de haber tomado el médico (...) comienza a ver visiones, ilusiones. Aunque estén sentados en la banca, a ellos les parece que están volando, ven boas que se quieren o se enroscan en su cuerpo, ciudades lindas, a los ca'tanan'trusa que tienen, como a la Madre del ayahuasca, toé, camalonga, maricahua, tabaco. Al brujo que ha viroteado al enfermo que ha venido a ser sanado. Al brujo que amenaza con shingurear y matar, al que le habla a la gente (crítica). A los

⁷⁰⁶ Canoa Puerto, recordemos, es la comunidad más cercana a la Piedra de Cumpanama', en el distrito de Balsapuerto. Los petroglifos que aparecen en este texto se encuentran dentro de su perímetro (ver figuras 39, 41 y 42). Desde hace unos años, se ha convertido en un lugar casi de peregrinaje para la gente que quiere iniciarse al mundo de la ayahuasca. Allí, muchos *pënoton* acuden a hacer sus tomas considerando que el lugar posee una fuerza especial debido a la presencia de la Piedra. Pero las consecuencias de este peregrinaje no han sido lo que se puede decir positivas para ellos. Pues desde que se iniciaron de manera asidua y abierta además a muchos curiosos turistas, muchos de los médicos shawi, algunos de los que acudían allí y otros de los que no fueron nunca, han sido perseguidos e incluso asesinados acusados por brujería. El caso es de latente actualidad en la región y ha supuesto un gran revuelo en relación a la imagen y el papel de los médicos o chamanes que ha traspasado las fronteras de la Amazonía. Se hablará de ello y de este caso en concreto de Balsapuerto, también en el capítulo siguiente.

⁷⁰⁷ Médico tabaquero

⁷⁰⁸ Expresión que se usa para designar la infidelidad.

que roban. Como yuca, plátano, agujas, etc. También ven luces coloradas, verdes, amarillas, azules.”⁷⁰⁹

(...) *si tomo ayahuasca, vienen lucecitas. Yo miro a ese ser cuando viene, cuando llega, cuando baja, o sea la figura del ser humano, está rodeado de toda la silueta del cuerpo humano está rodeado de lucecita, ya está presente el ser. Entonces ese ser es el que te pregunta qué haces. Pues tomando planta, ¿qué hay que hacer? Pues hay enfermos, o hay problemas; Ah! Entonces vamos a trabajar (...)*⁷¹⁰

En forma de luces, boas enroscadas, como pura hoja, personas vestidas con batas blancas como enfermeros o médicos, demonios, manchas negras, estas son algunas de las formas en las que pueden aparecernos esos seres con los que se sueña al fumar, o se ven al tomar ayahuasca. Espíritus de otros médicos, sacharunas o yacuruna, *ca'tanan'trusa*, cutipadores que provocan la enfermedad en el paciente que está siendo tratado, o el espíritu mismo de aquellos que están robando o maltratando o chismeando sin razón. Ese es el mundo al que accede el *pënoton*. Y en el que se entiende y se mueve, lo que supone la necesidad de compartir con él su *lenguaje* y su *percepción* sobre posibles verdades. Pues, finalmente, ¿qué es lo que hace el *pënoton* al acceder a este mundo? *Hablar*, mantener una conversación “entre iguales”; y, en este sentido, aquí es donde se ve su *don de transformación* y su papel como mediador o *transmisor*. Es decir, la capacidad de *diálogo*⁷¹¹ del *pënoton* se la da su capacidad de transformación, de adentrarse en otros mundos, de cambiar o asumir *otras* perspectivas a las que llega por caminos que sólo él reconoce, y que le permiten además, desvelar y hacer asumibles para otros conocimientos y verdades (Ventura 2008)⁷¹².

Tras los sueños y las visiones de los médicos o *pënoton*, ya lo sabemos, vienen los diagnósticos y los remedios o tratamientos para éstos. Remedios a base de plantas, dietas de determinados alimentos, en ocasiones medicamentos de los denominados mestizos, etc, etc. Sólo el mal de gente supone un tratamiento específico, y ese es el que vamos a ver ahora en un capítulo en el que pasamos de la enfermedad del cuerpo a la enfermedad de la persona. Antes, sin embargo, quedaría

⁷⁰⁹ En García 1994(II):399

⁷¹⁰ Rafael Chanchari, Iquitos 2009

⁷¹¹ En cierta manera, este *diálogo* formaría parte de esa labor de “traducción” de la que habla Carneiro da Cunha (1998), como reconoce Ventura, a partir de la cual el chamán asume el punto de vista del mundo al que accede en su visión (Ventura 2008:213). En la medida en la que se sitúa en el ámbito de *otra* perspectiva, el chamán debe adoptar un lenguaje que exprese este punto de vista relativo, parcial; un lenguaje inteligible a través del cual se haga comprensible también su propia condición como mediador (Ventura 2008:214). Esta posición de mediador sería quizás, la que nosotros hemos dado en llamar aquí de transmisor, de guía, de *tëquënën*.

⁷¹² Ventura cita en relación a este punto la idea suscrita por Gutiérrez Estévez según la cual, el chamán, adopta la posición de ser uno y otro al mismo tiempo sin entrar en contradicción con la lógica cultural que lo subcribe (Ventura, 2008: 215). Esa lógica aquí, como señala también Ventura para su caso, es la que subyace en la propia cosmología shawi, la que se hace patente en su concepción de cuerpo y persona, en su manera de entender las relaciones de parentesco o dar explicaciones a la enfermedad. Esa lógica es, prácticamente, la que hemos intentado recoger en las páginas que preceden a esta nota, y que viene a completarse ahora con esta visión sobre el mundo simbólico - y no sólo - de los chamanes shawi.

un detalle importante intermedio entre los sueños y los diagnósticos. Se trata de la decisión del *pěnoton* de expulsar o de tragar los virotes que retira del enfermo. Y esto, de lo que también hemos hablado ya más atrás, también es particular en el caso del mal de gente. Pasemos a verlo.

Capítulo 9. *Shontatërinso'*. La persona embrujada

- **El mal de gente**
- **El camino de la venganza**

Nosotros realmente desde antes enfermamos de brujería, hasta en la actualidad existe, hasta ahorita. Nosotros enfermamos de brujería. A veces, los médicos también, yo les digo brutos, porque son brujos y no entienden y nos quieren matar. Saben ese tipo de espíritu, entonces... nosotros por envidia nos hace daño. De repente yo soy trabajador, se hacer chacras, crío gallinas, tengo buena casa, nada más, y el brujo te envidia, ah, qué lindo ese hombre, cazador, cada vez que va al monte caza algo, tiene una buena casa, tiene su bodega, lindas gallinas, chanchos, ganado... nada más, te mata. El daño, te mata⁷¹³.

A estas alturas del texto, ya han muchas las referencias hechas al mundo de la brujería entre los shawi. Sin ir más lejos, hemos dejado el capítulo anterior hablando de los *artificieros* de ésta, los médicos o *pënoton*, hoy, según parece, más ligados al término *shontatërinso*’ (brujería) que nunca. Pero ¿qué significa exactamente “brujería” para un shawi?, ¿a qué equivale el diagnóstico “mal de gente”?, ¿qué tiene de particular el virote que produce este tipo de enfermedad?, ¿qué es aquello que lo hace “creíble”?, ¿es posible sanarse de mal de gente?, ¿quiénes gozan de esta posibilidad? Todas estas y muchas más, serán preguntas a las que intentaré dar respuesta ahora. No sin antes, preguntarle a los shawi de nuevo, muy brevemente, en qué momento sus médicos se volvieron brujos, en qué momento nació eso que denominan el *mal de gente* como uno de los motivos que parece estar detrás de la proliferación de *pënotorosas*⁷¹⁴ por todo su territorio.

Pues bien, sin detenerme en demasiados detalles, recordemos que mientras que Mashí les icaraba, los shawi, no se enfermaban ni morían, pero que una vez que éste fue expulsado del entorno de Pueblo Chayahuita junto a Asa y Asahui, el asunto cambió. Con la partida de los amana llegó, entre otras, la enfermedad conocida como guabamuro, aquella cuyo alma se mostraba con botas y sombrero, cara colorada y habla castellana. Pues bien, alguien con estas mismas características fue el culpable de que el último *sabio* shawi, huyera para siempre y se refugiara en las montañas, Camëna. Camëna Capu’, la madre de los camëna, se fue por las tierras de los *Shunshu*. Pero otros que también eran sabios decidieron sumergirse con todo un pueblo en el Lago Machico. Allí permanecen hasta ahora mientras los shawi padecen de lo que denominan como “enfermedad lo que se muere”. Esta “enfermedad lo que se muere” ya no es obra de un *sabio* (*nitotona’pi*) sino de *aquellos* que entraron en acción al marcharse, entre otros, Mashí. Mashí, entre otros amana y seres del monte, debió de ser entonces quien les dio su poder, quien les enseñó todo cuanto él sabía, icaros, fumar tabaco, soplar, facilitándoles así el contacto con los seres que serían, y son hoy, los *ca’tanan’trusa* de los que como Mashí, pasaron a sustentar la condición de icaradores, sopladores y fumadores de tabaco. Es así como de *sabios* se pasó a tener médicos del cuerpo o

⁷¹³ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

⁷¹⁴ Plural de la palabra *pënoton*

nonëntona'pi , aquellos que curaban las enfermedades como el sarampión o el guabamuro, pero también médicos de la persona, es decir, quienes hacían, insisto, de icaradores, sopladores y fumadores con la misma habilidad que Mashi para darles o quitarles su condición de *piyapi* a los shawi, es decir, recordemos, para “nombrarles”. Estos médicos icaradores son, como sabemos, los *pënoton*, quienes acompañan en su desarrollo de vida al shawi presentándolos, nombrándoles como “personas” ante los seres del monte. Eso, entre otras cosas...

Asa es piyapi, o sea, gentes es también, son gentes más antes. Hacían amigos. Pero desde que ellos se han empezado a odiar entre chayahuitas, o sea, entre ya seres humanos y... quien tiene la culpa? Demonio dice asa, mashi, amana, asahui eso ya se han comportado mal en la comunidad entonces a la comunidad no les ha gustado. Ahí se han hecho venganza de alguna u otra forma y los animales, como no les ha gustado, se han dispersado, por otros cerros. De ahí, al momento que van a salir, dicen, ahora sí, el día que les encontremos, cristianos, no les vamos a dejar escapar, les vamos a matar. Soplaron y les dejaron, hasta en la actualidad, cuando nos halla demonio nos mata. Ya no nos conversa porque no somos amigos de ellos. Ha sido antes más amigos. Dentro de eso, entonces, hay asahui es un hombre, y canta asahui, asahui, asahui. Entonces, ¿qué piensa? Como es asahui, el pueblo piensa, cómo le vamos a llamar, a este pueblo cómo le vamos a llamar. Ahí han visto que decía ese demonio asahui, asahui, ah ya, entonces le vamos a poner sahui, sahuirosa, también es, para mi es un personaje importante porque de ahí sacaron la palabra shawi, de ese animal, de esa persona del monte⁷¹⁵.

Con esto, en cierta medida, se daría solución a la tensión que se mantiene entre la razón por la cual Cumpanama' dio sus enseñanzas a los shawi y el uso que algunos hacen de éstas. Pues podría decirse que esos *pënotorosa* brujos no siguen a Cumpanama' sino a esa otra cara de la creación que es la que representa, entre todos los amana y de manera especial, Mashi, quien sería ese hermano menor que comete la infracción pero que garantiza, sin embargo, la existencia de la humanidad tal y como llega hasta nosotros. Mashi sería así, ese mellizo “contrario” que aparece en tantas cosmologías amazónicas y, gracias al cual, en verdad, se definen estas mismas sociedades según sus propias identidades. Ya citamos esta posibilidad en nota a pie de página (nota 339). Pero siguiendo este argumento, tendríamos que admitir entonces que la identidad de los shawi es, de alguna manera, resultante de la acción de Mashi. Y no va muy desencaminado esto, por cierto, pues ¿no son los shawi, también para sus vecinos, los que permanecen tierra adentro, icaran, soplan, fuman y también matan?.

Sea como fuere, tendríamos entonces que con la salida de los amana, de Mashi, los shawi comenzaron a padecer enfermedades que atacaban a su cuerpo (*nonën*), pero también, enfermedades que afectaban a su propia condición de persona, por ende, a esa otra parte de la

⁷¹⁵ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

conjunción que dijimos que era un *piyapi*, su (s) *hua'yanënpo*, alma(s) de la persona (capítulo7). Es por ellos que surgen, por un lado, los *nonëntona'pi'rosa* para curar al cuerpo, y los *pënotorosa*, siguiendo con lo dicho, para “nombrarles” personas. Pues bien, ¿cuál es o cuales son las enfermedades que afectan al alma de la persona? Y sobre todo, ¿qué significa este *padecimiento* del alma?

En el capítulo anterior hablamos sobre aquellas enfermedades que afectan al shawi después de que se haya cometido una transgresión. Todas las enfermedades de las que hablamos pueden, claramente, provocar la muerte de la persona, pero en ese caso, inmediatamente, dejan de entenderse como enfermedades del cuerpo, es decir, como cutipa y pasan al ámbito de la intencionalidad y la brujería. Quiere decirse con esto, como vimos, que el susto que provoca la pérdida del alma puede llegar a matar, pero si así fuera sería porque este susto vendría provocado por una acción determinada que no busca tanto la pérdida del alma, algo recuperable, sino su completa conversión, lo que supondría su muerte. Es decir, busca que el alma abandone para siempre a su cuerpo y que éste se *descomponga* y se convierta, entre otras cosas, en un ave pestilente, como vimos. Pues bien, esta conversión total es provocada casi de manera innegable de manera intencionada, siguiendo unas pautas aprendidas después de un proceso duro de aprendizaje. Es lo que se conoce como el mal de gente, “la enfermedad lo que se muere” que ataca a esa parte *hua'yanënpo* del shawi pero que repercute, como no podía ser de otra manera, en su propio cuerpo o *nonën*. No es, por eso, sin embargo, propicia para un *nonëntona'pi*, sino para aquellos que conocen y manejan la condición humana, la condición *piyapi*, del shawi. Y estos, como antes Mashi, hoy, son los *pënoton*. Ojo porque, finalmente, después de todo lo dicho en el capítulo anterior, parece que ahora estamos reconociendo, como tantas veces lo hacían nuestros informantes, que efectivamente todo aquel que icara, fuma y sopla con tabaco, es decir, todo *pënoton*, es un agente capaz y probable de cometer mal de gente. Lo que no quiere decir, en cualquier caso, que lo cometa. O al menos, que no lo cometa voluntariamente. ¿Es así?

Calificamos a Evangelista en un primer momento como *nonëntona'pi*, y en cuanto fumador de tabaco también como *o'huito*. Si a esto le añadimos su condición de icarador, entonces, perfectamente, podemos calificarlo también de *pënoton*. Sin embargo, ya vimos como Evangelista se inhibe ante cualquier problema que entiende que es motivo de brujería. Veamos nuestro otro ejemplo. Rafael, acusaba en principio a quienes fumaban tabaco de brujos, aunque reconoce que el tabaco en sí es medicina. Él ha elegido la ayahuasca y la camalonga como medios a partir de los cuales puede sanar, así que ni fuma ni sopla ni chupa al estilo de Evangelista. Él soba y llama al espíritu de la planta, nos decía. No extrae, por lo tanto, no tiene tampoco “virotos”, pero sí *yachay*. La tiene en su pecho y en su corona. Por eso nadie puede tocarle ahí, ni su esposa, pues si así lo hiciera su poder curativo se desvanecería. Este *yachay*, transmitido en parte por su maestra aunque

cuenta en su haber también con los conocimientos ofrecidos por sus padres y por su tío, se mantiene ahí gracias a una dura dieta, elemento esencial que se asume una vez que se entiende la responsabilidad de haberse convertido en médico.

Los días que voy a tomar no como, solo desayuno bien. Al día siguiente si. Sal no como mucho. Por ejemplo ahora con la camalonga no tengo que tomar ají, no tengo que tomar sal nunca. ¿El sexo? Tres días antes, el día que vas a tomar, tres días después. Son una semana de dieta. Mi mujer no me tiene que tocar esta parte (el pecho). En toda mi vida, ningún día. Por eso ahora está arrepentida. Puedes mirar, observar, pero no tocar. Ahí está mi poder. Me puede dañar, se desvanece mi poder de curación. Es una regla que hay que cumplir, sino no te da el poder de curación. Y para encontrar una visión más grande, un mes de dieta de sexo, un mes. Y así estoy constantemente. Tengo que tomar a distancia las cosas de la vida. Es una responsabilidad, son normas que me dan que tengo que cumplir, si no cumplo, no me van a dar nada. Sino, no me metería en este mundo (...) Quería conocer este mundo que han manejado los viejos antiguos, a ver si es cierto, entonces tengo que aprender. Cuando entré vi que eran ciertas las cosas, una vez ahí ya no puedo salir. Seguiré esta carrera⁷¹⁶.

Rafael no es, por tanto, un *pënoton* en el sentido estricto que le hemos venido dando a esta palabra según la conformación del mismo término. Pero es *nonëntona'pi*, cura al cuerpo. No con tabaco, no es *o'huito*, es ayahuasquero. Como Camëna y esos sabios que se hundieron en el Lago Machico, por cierto. Rafael es un sabio, un sabio *shunshu*, como él nos contaba, y por ello, toma y hace como ellos hicieron. Cura, pero ya no sólo al cuerpo; pues ahora tiene que afrontar como médico shawi que es, esa otra enfermedad que es la que provocan los que como él quieren manejar el mundo de los viejos, pero no lo hacen, sin embargo, según Cumpanama'. Ahora, tiene y quiere curar el mal de gente, razón por la cual, roza para muchos el estatus de brujo, de ese *pënoton* surgido a partir de la marcha de Mashi.

Lo primero que van a decir es que soy brujo. Lo único que van a decir es que soy brujo, ellos no están metidos en este mundo para entender cuándo eres un brujo, cuándo eres un médico, curandero. Para ellos todo es brujería. Todo es brujería. Hace dos o tres meses atrás una profesora me dijo: Ah es que mi tío también sabe magia!, me dice. Explícame qué es magia para ti, yo también he escuchado hablar magia cuando era niño y tenía miedo. Cuando mi madre decía don L. P. sabe la magia. Y con magia nos va a acabar, decía. Entonces, qué cosa era la magia para que en aquellos tiempos... era que tú te ibas en el monte, de un momento a otro se presentaba un ser de la naturaleza que silbaba como que alguien sonaba pito y tu podías observar y al momento de contactarte podías quedar muerto. Eso era para ellos magia. Pero nunca pasó eso, nunca a lo que yo me acuerdo, nunca a

⁷¹⁶ Rafael Chanchari, Iquitos 2009

nadie le ha pasado eso. Pero eso era una suposición. Entonces me dijo pues la profesora que mi tío también cura, entonces sabe magia. Sí, yo también escuché de niño y ya también ahora de viejo, sabiendo leer castellano, leo muchas cosas, libros de magia, magia blanca, roja, verde, magia negra. Y nunca he encontrado lo que escuchamos nosotros aquí en la comunidad, este, que la magia que es... no, magia negra es todas curaciones dañinas, que nosotros decimos...en comunidad también practican eso. Es la magia negra. Usando las plantas curas a la persona para que muera. Eso son magias... magia quiere decir para mi el arte, el arte, con eso matas. Y la magia blanca, todas aquellas personas que saben las plantas medicinales para curar enfermedades. Y la verde, similar. Y la roja también por ahí, son similitudes. Eso es lo que llego a entender. Entonces, parece que me entendió la profesora⁷¹⁷.

En este testimonio, Rafael, intenta explicar la diferencia que hay entre mantener contactos con los seres de la naturaleza y practicar lo que él llama *magia negra*. Nadie ha muerto, vendría a decir, por tener *ca'tanan'trusa*. Pues esto no es *magia*. Magia es usar plantas para matar a la persona, no para curarla. En definitiva, no se es un “mago”, quien dice brujo, por tener *ca'tanan'trusa*, por encontrarte a seres del monte y aprender de ellos, sino por “usar”, de ahí que lo califique como *arte*, en el sentido de manipular su conocimiento sobre las plantas para que tengan el efecto contrario del que por naturaleza, tendrían. Pero estas personas existen, no hay duda. Y en cierta medida, son las que mueven a Rafael a introducirse y a seguir avanzando en el mundo de la medicina.

Miguel es un antropólogo, sociólogo es él, no es antropólogo, con él empezamos a tomar ayahuasca. En esa primera toma también me dijo él: Rafael, tu tienes capacidad para medicina, puedes aprender muchas cosas. ¿Cómo es que me has visto? Entonces dice: Yo te veía que venían luces, luces entraban en tu mente, luces, venían luces y se apagaban en tu mente. Y otro momento te veía que las luces se desprendían de tu cabeza, o sea, ese es, es lo que interpretan la capacidad que uno puede tener para aprender, capacidad de adquirir, capacidad de dar. Eso simboliza luces que vienen y van entrando en ti y un rato que van desprendiendo. Eso verán pues, no? Maestro Fernando me dijo que también que podía, que tengo capacidad de aprender. Y hasta ahora esta señora igual, me dijo. Entonces, yo he querido aprender con ayahuasca, o sea, ayahuasca es para dos cosas: para visión, para curación. Hay dos cosas. Pero quiero experimentar varias plantas.(...) Cuando ya llego más o menos a dominar, entonces ahora quiero empezar la otra planta. Voy a terminar con camalonga quiero tomar, este, cómo lo llaman, hierba santa. Hay otra planta, hierba santa. Dicen que por allá por San Juan hay una señora que practica esa toma, de hierba santa. Que también igual toman, ven cosas y curan. Ya tengo la persona quien me conoce⁷¹⁸.

⁷¹⁷ Rafael Chanchari, Iquitos 2009

⁷¹⁸ ídem.

La carrera de Rafael no parece tener límites. Pero como nos explicaba otro informante, esta actitud que él muestra es precisamente la que llega a muchos a convertirse en brujos. Suben un escalón y de ahí pasan a otro y a otro, y quieren saber cada vez más y cada vez quieren más virotes⁷¹⁹. No es el caso de todas formas de Rafael. Porque él no quiere virotes... o no por el momento. Su capacidad para curar está demostrada; la han visto otros y él ya ha curado a varias personas. Pero la ayahuasca le ha mostrado de qué han muerto sus familiares y cómo hacer para que los brujos dejen de matar. Él quisiera, de hecho, que hicieran eso los shawi, pero a éstos, como siempre nos decía y ya lo contamos aquí, parece que les guste vivir así.

Si, ahí (en el Sillay) la gente le gustan que le maten. Así les he dicho. A ustedes cuando dicen, como dicen que cada muerte es causada por un brujo... ustedes dicen que los brujos les matan pero ustedes ¿qué le hacen cuando muere? Nada, pues entonces a ustedes les gusta el brujo. No hacen nada por contrarrestar. Todavía les invitan al velorio.... No saben, no conocen...No saben la manera de curar. No saben. Yo cuántas veces le dije, mira, estas cosas que yo sé, murió mi hermana, murió mi padre, murió mi otra hermana, yo les he dicho ya a mis hermanos, cuñados cuando voy, yo que estoy andando, andando, conozco, aprendo, y ustedes aquí, alguna vez cuando se enferman alguien muere, hagan eso, este es todo el secreto para que el brujo nunca vuelva a fastidiarte, porque te respetan cuando eres así. Ya, dicen, ya, y cada vez cuando mueren pregunto qué hicieron. Nada, lo enterramos, así, humanamente.

De esta manera está establecida la brujería entre los shawi. Se sabe que hay quien hace un uso inadecuado de las enseñanzas que un día recibieron sus antiguos motivados principalmente por la actitud de venganza de Mashí y los amana, que ellos y sus virotes provenientes de estos mismos *ca'tanan'trusa* demonios, son los causantes de la enfermedad que les mata, pero que en el caso de que lo hicieran, como dice Rafael, si tuvieran intención de acudir al velorio de aquel a quien mata, serían invitados e incluso bien recibidos por quienes han sido todavía sus víctimas. Así como son recibidos en sus fiestas, por cierto, los mismos amana que procuran sus venganzas. ¿La actitud del perdón y/o del miedo de nuestros indios cristianos?

Veamos en qué radica exactamente el poder de los *pënoton* brujos. Qué es, no ya lo que les lleva a matar, sino lo que les permite hacerlo. Y para ello empecemos diciendo algo sobre cómo se hace patente su existencia, es decir, cómo es esa enfermedad que los shawi llaman mal de gente. Por

⁷¹⁹ “Dicen que hay los médicos, yo digo brujos porque matan a gente, saben, yo se de madre del monte, de la tierra y madre del cielo. De la tierra yo llego al cielo, así. Nadie no me va a inflar, me dicen ellos porque llega, ya. Hay algunos recién llegan hasta aquí, no más. Él les mira, ah, no valen nada, hay algunos que llegan así, así. No llegan al cielo. si es que puede me va a alcanzar, me dice. Ahora, hay algunos, haciendo, de repente, sabiendo poquito así y si él les hace daño, él de aquí, trop, les mata. O sea, depende de que lo que sepa, llega más arriba o más abajo. Es igual que yo pasé bachiller y tú de repente, este, más elevado en tu estudio, yo se bajo y tú más arriba. Igual esos brujos” (Wilson Chanchari, San Miguel 2008)

cierto, se tratará aquí al mal de gente como dolencia, no aún como motivo de muerte. Eso lo haré en un segundo apartado.

*El mal de gente*⁷²⁰

*Nosotros realmente desde antes enfermamos de brujería, hasta en la actualidad existe, hasta ahorita. Nosotros enfermamos de brujería. A veces, los médicos también, yo les digo brutos, porque son brujos y no entienden y nos quieren matar, saben ese tipo de espíritu, entonces... nosotros por envidia nos hace daño. De repente yo soy trabajador, sé hacer chacras, crío gallinas, tengo buena casa, nada más, y el brujo te envidia: ¡ah!, qué lindo ese hombre, cazador, cada vez que va al monte caza algo, tiene una buena casa, tiene su bodega, lindas gallinas, chanchos, ganado... nada más, te mata. El daño, te mata.*⁷²¹

Sin dar demasiados rodeos, pues ya he dicho en más de una ocasión en realidad en qué consiste el mal de gente, diré, que en primer lugar es una enfermedad que se diagnostica habiendo eliminado cualquier opción de cutipa sobre el cuerpo del enfermo. Es decir, en un principio, a menos que no sea por causa de muerte, uno no va a un médico “sabiendo” que tiene mal de gente. Uno va con determinados síntomas, que luego veremos cuales son, y tras varias sesiones e incluso varios médicos, asume que tiene mal de gente. Esto quiere decir, básicamente, que no está siendo atacado por ningún ser del monte sino que alguien le está haciendo mal voluntariamente, por el motivo que sea, y lo está haciendo a través de un médico cuyo virote es imposible “reducir” por cualquiera. A menos que este cualquiera tenga la misma capacidad de situarse al nivel de aquél que lo envía. La salud del paciente, en ese sentido, depende del modo en que se lleva a cabo el enfrentamiento entre quien envía su virote y aquel que puede extraerlo del enfermo e incluso hacerlo volver a su amo con la mismas condiciones. Pero esto sólo se hará si es requerido por el mismo paciente, y siempre y cuando éste haya visto por sí mismo cuánto le sucede, es decir, quién es el causante de su mal y sus razones. Esto es lo que los shawi resuelven mayoritariamente recurriendo a la ayahuasca. Es lo que Rafael ofrece a sus paisanos; que el paciente se enfrente a los motivos de su padecimiento y que decida qué hacer con quien le está provocando su estado. En el caso de estar hablando de una muerte, es decir, de alguien que ya ha sido víctima de mal de gente, son sus familiares quienes deben decidir igualmente qué hacer. Pero esto es algo de lo que hablaré más adelante, porque pone en juego una opción de la venganza particular y algo mucho más complicado de hacer. Quiere decir

⁷²⁰ Como ya se ha señalado en una nota anterior (nota 10), utilizo esta expresión en lugar de la palabra shawi *piyapiran*, que sería, según mis informantes, la equivalente a mal de gente. La misma puede encontrarse también en la obra de la hermana María Dolores García. Ver su uso, por ejemplo, en García 1993(I):227.

⁷²¹ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

esto, en cualquier caso, que el mal de gente puede verse entonces, como causa de un padecimiento determinado pero también como motivo de muerte. Si alguien muere entre los shawi es necesario averiguar su motivo. Averiguar si fue por el virote de un brujo o porque murió, como dicen los shawi, por muerte natural, es decir, por enfermedad. Aunque nadie se cree a estas alturas que haya enfermedades *naturales* que no vengan comandadas por nadie. Así que, yendo al grano: el mal de gente no es una cutipa, no es una enfermedad *natural*, es el resultado de la acción de un brujo. De un brujo que posee virotes para matar. Pues bien, vayamos entonces por parte. Veamos primero los motivos, las causas por las que uno puede llegar a enfrentarse al mal de gente; luego sus síntomas, y después, cuáles son las características del virote - y de su dueño - que producen tales efectos. Por último, tantearemos las posibilidades de curación para el mal de gente antes de enfrentarnos a lo que sucede una vez que se han agotado o se han vuelto posibles estas posibilidades, es decir, cuando el mal de gente ya no es motivo de enfermedad sino de muerte.

Los motivos. Por lo general, suele decirse que aquello que desencadena el mal de gente entre lo shawi, es la envidia (*noyaparinso'*)⁷²². Y esto quiere decir, básicamente, querer lo que otros tienen o no querer que otros tengan lo que tú no tienes. Por ejemplo, la hermana de Rafael murió de envidia. Así nos lo dice:

(mi hermana) ella se ha muerto por la envidia también, porque ella quería criar vacas quería tener su pasto, o sea, un fundito allá. Eso es un cambio, ya porque no es parte de la cultura shawi tener un fundo, animales, tener, no? Porque es una riqueza, no es parte de la cultura, pero cuando entramos a esa cultura, ya por la necesidad tenemos que ver la forma, pues, ella estaba entrando en eso y la envidiaron otros que no tenían esa posibilidad, la envidiaron y tenía que dejar su hermana su vida, todo lo que pensaba hacer, pero espero que su marido haga, sus hijos, porque no todos vamos a morir tampoco, alguien tiene que sobrevivir y seguir el camino de aquellos que empezaron a mirar las cosas de otra manera. Eso.

El motivo por el cual la hermana de Rafael *fue muerta*, fue simplemente hacer algo que no sólo no está al alcance de cualquiera, ciertamente, sino que parece que no está tampoco en los esquemas de lo que debe ser un shawi. Digamos que Sonia, la hermana de Rafael, quería innovar, y por esa razón, fue castigada. Castigada por alguien que no quería esa opción para ella, tal vez, por quererla para sí o, simplemente, porque no le parecía bien que lo hiciera por diversos motivos, como que el ganado entraría en sus huertas, destrozaría sus plantas, ensuciaría todo con sus excrementos, haría enfermar a sus hijos, etc., etc. Así que en vez de llevar el asunto al diálogo, decidió cortar por lo sano. Y, según había podido constatar Rafael pero también el esposo de Sonia, recurrió a un brujo

⁷²² También codicia.

para hacerles daño. No se trataba tanto de matar exactamente a Sonia, sino de hacer daño a su familia. Pero se sabe que una mujer es mucho más importante en un hogar shawi que un hombre. Así que le atacó a ella como antes había atacado, por cierto, a su padre y a otra hermana. Por envidia.

Otro caso. Mientras permanecía en una comunidad del Río Sillay – preservó aquí el nombre por seguridad de los implicados - el marido de una de las hijas de un profesor, cayó enfermo de repente. Dolor de estómago, sudores, fiebre, dolor intenso en piernas y brazos, ya se pensaba que iba a morir, como dicen con frecuencia los shawi. Toda la familia se puso en guardia. Buscaron a un médico y al tiempo, argumentaban que buscarían a otros tantos se recuperase o no su yerno, porque tanta enfermedad que sufrían en su hogar decía el padre de la vivienda, no podía ser más que por un motivo, la envidia. El poseedor tal envidia, por cierto, no vivía a más de cincuenta metros de su casa. Estaban tan seguro de ello como que ya lo habían *visto*. Pero volverían a hacerlo. Enfermo el yerno se acudió a un médico de la comunidad, como digo, pero además, se solicitó a otro en la ciudad, que mediara para ver los motivos que estaban provocando esa y las otras enfermedades que acarreada la familia. Su confirmación fue la esperada: alguien les estaba haciendo mal por envidia. ¿Envidia de qué? Un padre de familia y una de sus hijas eran profesores; otra hija era enfermera; un tercer hijo estudiaba en ciudad, y la madre de la familia, pasaba largas temporadas fuera de la comunidad en una casa que allí tenían, una buena casa de material noble, donde todos pasaban principalmente los periodos de vacaciones del padre. A todos estos detalles había que sumarle el hecho de que el enfermo, yerno del profesor y su esposa, había sido recién nombrado autoridad en la comunidad de su mujer; ambos tenían una casa grande, entablada, y él tenía fama de buen cazador y pescador. En definitiva, era joven aún pero muy respetado a pesar de que había venido de otra comunidad para reunirse con su esposa, siguiendo las normas de parentesco shawi. ¿Algún motivo más para no ser envidiado? Debo decir, además, que los maestros suelen ser un blanco casi fijo y obsesivo del mal de gente. Por su trabajo y su acceso a ciertos bienes que para otros no son posibles, son víctimas fáciles de envidia, y eso les lleva a muchos a estar siempre luchando contra quienes procuran el mal de su familia. “*Los shawi son envidiosos y no quieren que su gente sobresalga en nada*”, esto es algo típico que puede escucharse entre los jóvenes profesores shawi y también entre sus mayores. En el momento en que quieren algo que tú tienes, te matan. Así sea pescado, cartuchos, pusangas para cazar, motores para las embarcaciones o canoas.

Si, así lo dicen. Esa es la envidia. Yo digo abiertamente, mi pueblo, la sociedad no se si son todos los shawi, pero hay un porcentaje que son envidiosos, envidiosos y no apoyan al que quiere sobresalir, o sea, no dicen, ya, tú quieres salir hacia delante, yo te ayudo. Me ayudas y te ayudo y vamos juntos. No hay eso. Tu quieres sobresalir y todos te voltean la cara. Yo lo estoy viviendo acá, siempre lo he vivido. Esa es mi sociedad, eso, ¿cómo lo cambiamos?(...)

*Eso es un tema que se debía de trabajar. Esto es una actitud muy antigua, hasta ahora sigue. Por eso es que mucha, no progresa, mientras que no se cambie. Por eso muchas veces... a mí, cuántas veces me han propuesto ser alcalde. Dos veces que me han propuesto. Tal vez de broma me dijeron que si podía yo ser alcalde. Pero sabes cómo respondo yo: no porque una persona me propone voy a ser alcalde, si el pueblo está de acuerdo en trabajar conmigo, acepto. Pero para trabajar, no a empezar a pedirme cinco soles, diez soles, 20 soles, 100 soles, dos latas de gasolina, 10 botellas de aceite, no, eso no. Sino a trabajar. Significa ver como poder mejorar condiciones de vida, es lo básico, alimentación, vivienda, salud, educación en nuestro pueblo y a través de la educación cambiar estas actitudes, estos pensamientos antiguos que no nos ha llevado... nos ha permitido sobrevivir pero que no nos ha llevado a levantar nuestros niveles de vida, de conocimiento, nuestra tecnología, nuestra medicina, está todo bajo. Porque el que sabe un poquito más ya lo calificamos de brujo y hay que matarlo, entonces, el que más sabe lo matamos, cómo vamos a levantar. Si alguien inventaría, también lo diría que es un brujo, por eso inventa. Entonces eso es lo que no permite. Ahora ¿cuántos maestros ya los han muerto en el Sillay? Por esto, porque maestros es una, son excepcionales, con un sueldo del estado, entonces.. tú ves. Yo digo que mi pueblo shawi no se.. es una sociedad que no quiere que nadie sea más que otros. Sino que seamos todos iguales. O sea, eso...*⁷²³

Un discurso como este puede escuchársele a la mayoría de los shawi para desesperación, por cierto, de las ONG y quienes sustentan cargos de ayuda al desarrollo en el Gobierno Regional u otras instituciones presentes en su territorio. Los shawi parecen no querer *avanzar*, les va bien sin ser más. Esa es la idea que se les escucha desde fuera. “*Los shawi sólo paran pensando en sus brujos, paran enfermos y si le das, dicen no; igual acuden a ellos aunque hayan matado a su familiar. Entre ellos no más se matan, así paran ellos. Todo el día tomando masato, eso no más*”⁷²⁴. Esta es la imagen que no sólo se tiene desde otros pueblos vecinos y desde los líderes de éstos sino, en muchas ocasiones, como vemos en el testimonio de Rafael también desde dentro del pueblo shawi. Su fama de enfermizos y de adscritos a la brujería sobrepasa sus fronteras y les hace tener que mantener siempre una distancia grande con todo lo que es su propio conocimiento de la naturaleza, de las plantas medicinales, de usos para sanarse. Pues saben que entre sus vecinos, todo shawi que muestre tener conocimientos al respecto, mismo si fuma o toma ayahuasca, es brujo. No obstante, me parece que ésta es la conclusión fácil a la que muchos llegan después de pasarse horas discutiendo e intentando convencer a los padres de familia de una comunidad shawi para que hagan una piscigranja de la que puedan obtener peces durante todo el año y darle de comer a sus hijos algo más que puro masato. Pero sus horas se quedan casi siempre en nada, pues no habrá un shawi que

⁷²³ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

⁷²⁴ Comunicación personal de E. Tamanchi., awajun de Cahuapanas, 2006.

adquiera un papel predominante en ningún tipo de iniciativa que no se vea perjudicado por ello. Antes o después, no me cabe duda, él o alguien de su familia, terminará siendo víctima de envidia. Pero esta actitud implica tener en cuenta muchos más aspectos que la falta de compromiso e incluso el posible miedo a sentirse atacado por alguien debido a sus acciones. Esta actitud, a mi parecer, debe entenderse desde la óptica de una concepción de la persona que necesita de un constante afianzamiento de su propia condición de ser humanos, de *piyapirosas*. Y este afianzamiento pasa por el sentirse enfermo. Es decir, por una aproximación hacia lo *hua'yan* que es lo que se consigue con la enfermedad y la muerte. Se trataría, por tanto, de pensar esta necesidad de la enfermedad, del *padecimiento*, como una “regresión” al estilo de la conversión que sufrieron los antiguos shawi necesaria para la revitalización de su propia identidad como grupo. Desde esta óptica me parece que habría que mirar esa actitud de retraimiento casi que tienen los shawi con respecto al exterior; con la óptica de la confirmación de su condición como no predadores. Nos ocupamos de ello en el epílogo.

Así pues, tenemos una enfermedad, el mal de gente, producida por una afección, la envidia, sustentada según parece en una especie de máxima o principio que es el de mantener una cierta neutralidad y templanza con respecto a nuestros iguales. Es decir, que si hubiera que hablar aquí de transgresiones en el sentido en el que lo hicimos más atrás, diríamos que la que causa el mal de gente, es la *destemplanza*. Aunque cualquiera de los sinónimos que se le atribuyen a este término, de hecho, podrían ser igualmente acertados a la hora de definir aquello que da pie a padecer la afección de la envidia: exceso, desorden, perturbación, desconcierto, alteración. Pues bien, veamos, ¿cual es la sintomatología del mal de gente?

Los síntomas. Recordemos, que estamos hablando aquí del mal de gente aún como dolencia y no como motivo de muerte, de ahí que podamos y debamos hablar de los posibles síntomas que pueden llevar a un médico a diagnosticarle a su paciente que sufre dicha enfermedad. En este sentido, en cualquier caso, habría que diferenciar entre aquello que el propio paciente siente, su dolor, y aquello que el médico entiende como signo o síntoma evidente de mal de gente. Vayamos por partes: ¿qué le duele a un enfermo embrujado? La diferencia con el resto de dolencias, en verdad, no es demasiada en cierta medida. Es decir, como en casi todos los casos de enfermedad, excepto en aquellos en los que se trata de algo específico como alteraciones cutáneas, hemorragias intensas o diarreas incluso, a los shawi, aquello que les duele de su cuerpo cuando están enfermos es, principalmente, su hígado o estómago. De ahí, casi invariablemente, duele la cabeza y la espalda. No siente apetito en parte por el dolor de estómago, siente mareos, razón por la cual no toma masato, y eso le hace sentirse débil casi hasta desfallecer; está con su tez pálida, las palmas de sus manos blancas como sus ojos, y un aspecto flaco y encorvado. Este es el aspecto del enfermo shawi por excelencia y más del embrujado. Como vemos, todas ellas son dolencias que de alguna manera

ya nos habían aparecido en el capítulo anterior y que, aparentemente, por eso, no deberían ser síntoma en un primer momento de una enfermedad que no fuera, por ejemplo, una cutipa. Pero sí hay diferencia, y la diferencia la pone el médico que la diagnostica, y que con su diagnóstico acomoda al enfermo a un estado de profunda *otredad* que le hace desaparecer casi del contexto de lo humano.

Durante mi trabajo de campo visité a mucha gente que decía padecer mal de brujería. Me pedían medicamentos, como en el caso que conté más atrás (capítulo 8), esperaban algún remedio por mi parte, pero al final siempre terminaban diciendo no sin resignación, “me están haciendo mal”. Este “me están haciendo mal” no implica que la envidia vaya dirigida al enfermo directamente, sino que él ha sido el receptor del virote que le está provocando dicha situación. Puede que la envidia no sea hacia su persona, sino hacia su esposo o alguno de sus hijos, pero en muchas ocasiones la manera de dañar a alguien es hacer sufrir a quien tiene a su lado sacándolo así de su entorno familiar. De hecho, la opinión general es que cuando uno “enferma” de mal de gente es porque el virote no iba para él, sino para otra persona; de haber ido para él directamente, estaría muerto.

*(...) Ahora, si en buena hora que usted cae es para que mueras ya, ahora si caen tu familia, los que no son interesados, ellos sufren, pues, sufren. Ahora si usted, por ejemplo, de repente yo soy un médico, ¿no? Brujo no médico, un brujo, entonces te envidio. Hago, se por donde siempre caminas. Con cigarro no más icaro, le soplo. Ya está listo, ya, a la vez como trampa. Y tú sin saber, pobre, te vas por donde siempre, no sabes nada, puedes caer, plum, hallar culebra, te muerde, ya está, puedes patear un quiroma, no hay nada pero puedes patear, porque ya te ha icarado el demonio (...) Y tú estás muriendo ya, porque para ti mismo está icarado. Ahora si tú no te vas, por decir yo puedo ir, voy a entrar, pucha, estoy enfermando, no voy a morir pero voy a sufrir poco a poco pero sufriendo ahí. Ahí te tantean, no era para ti, este era para tal fulano y tú has entrado. Pero vas a sanar, poco a poco, porque no es para ti. Así es.*⁷²⁵

La imagen de un embrujado, como ya dije más arriba, es la más parecida a la de alguien fuera de la condición y el estatus al que pertenece. Sería quizás, la imagen más popular que tenemos en occidente sobre el padecimiento de una *depresión profunda*, una enfermedad que te mantiene *ajeno* y ausente de cuanto te sirves para empeñarte en tu condición de persona. Para lograr esto de un shawi, efectivamente, el ataque más seguro debe apuntar a su hígado, a su estómago. El dolor de estómago supone la supresión casi total de un shawi; desaparece del círculo de las invitaciones de masato, por ende, del círculo de las reuniones comunales, de las visitas, de las fiestas, de los paseos. Si no se puede tomar masato, no tiene sentido emprender un encuentro, así que lo mejor es permanecer alejado de cualquier posibilidad de mantenerlo. Se permanece así, prácticamente, todo el día en la vivienda. Ahí e incluso en muchos casos, ni eso, sino en los tambos, en esas techumbres

⁷²⁵ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

más que casas que se tienen en las mismas huertas apartadas del que dicen que es el tumulto de las comunidades. El embrujado, en este sentido, adquiere la misma posición que el brujo, a quien se le sitúa siempre más cercano al monte que a las viviendas y donde puede tratar, vigilar, cuidar e incluso incrementar el número de sus virotes para hacer daño.

Duele el hígado, *cancan canio o iqui cancan*, y uno se sitúa fuera del ámbito de los *piyapirosa*. Si se trata de un hombre, su debilidad le impide buscar animales, así que se cierran para él pero también para su esposa, las opciones de crecer con respecto a sus huertas o su propia vivienda, pues sin comida no habrá minga con éxito ni ayuda de provecho para este crecimiento. Se produce así, además, el estancamiento familiar y consiguientes enfermedades de debilidad y de “pensamiento” para todos los miembros prácticamente de la casa. Porque si no hay qué comer, uno piensa, y como ya sabemos, el pensamiento, también es un motivo para estar enfermo. Por eso duele el hígado y duele la cabeza; a uno, la brujería le choca también en su cabeza, nos dicen. Porque mucho piensa uno sobre quién le estará queriendo hacer daño mientras que él sólo vive en paz para mantener a los suyos. Y así, la envidia, sale de nuevo a flote: tener gallinas, quizás una huerta más grande de lo normal o con mejores frutos, algún hijo estudiando en la ciudad, ser maestro, autoridad, hermano del alcalde, cualquier motivo *de más* es casi siempre bueno.

Con todo ello, el shawi que padece mal de gente padece, en verdad, el no ser un shawi. Y hasta tal punto, que la posición que adopta es casi la misma que la que tiene aquél que le está provocando su padecimiento. Me explico: un enfermo de mal de gente no toma masato, dieta, permanece alejado de la vida social de la comunidad, su cuerpo enflaquece y su rostro empalidece; sus visitas a médicos son constantes, así que se encuentra casi siempre sometido a icaros y a soplos de tabaco, y su pensamiento, le impide ser propiamente una *sanapi* o un *quëmabi* y actuar y vivir en consecuencia. Y ¿qué hace un brujo? Dieta, fuma tabaco, vive alejado de las comunidades, no toma más que el masato de su esposa y en ocasiones, ni eso, más bien toma aguardiente. Pero nunca se emborracha pues su virote no se lo permite. No busca casi alimentos, pues apenas se alimenta, su aspecto es blanquecino y delgado, sus ojos rojos y perdidos en el horizonte y su pensamiento siempre está puesto en mantener dentro de sí sus virotes. Tampoco es ésta, como vemos, la vida de un shawi. ¿Quiere decirse que el *pënoton* brujo adopta en sí mismo la condición del embrujado?

Los síntomas del mal de gente destronan a un shawi de su condición de *piyapi*, es decir, a una mujer de su ser *sanapi* y a un hombre de su ser *quëmapi*. Y esto es algo que se ve reflejado en su propio aspecto, en su *nonën*, pero también en su actitud. En primer lugar porque pasa a ocupar un entorno diferente, fuera del ámbito de las viviendas – de la *ninano'* – y más cercano al de los seres de la naturaleza – del monte o *tanán* – y en segundo lugar porque su condición como persona, si se quiere, disminuye haciéndose menos *piyapi* y más *hua'yan*. Es decir, adoptando una posición más cercana a la que tienen los que ya no viven o viven como seres del monte, los *tanán hua'yan* o

tananpi, y cada vez más alejada de la que mantienen los que siguen en vida y lo hacen con y en su propio cuerpo o *nonën*, los *campo piyapi*. Así que, en este sentido, en cierta manera sí podría decirse que el *pënoton* que adopta la condición de brujo, asume en sí mismo la condición que procura a un embrujado, su “enajenación” como *piyapi* y su acercamiento e incluso conversión a lo *hua’yan*, como ser del monte. Es el momento, entonces, de ver qué es lo que tiene tanta fuerza como para provocar esta - podríamos decirlo así - *deshumanización* del shawi. Es decir, ¿qué ve un médico shawi para entender que el diagnóstico de su paciente es el mal de gente? Vamos a explicarlo entrando en el tercer punto que arriba señalamos, hablando del virote del brujo.

El virote de un brujo o *yahuasa*. En primer lugar, cabría decir de nuevo, que dar este diagnóstico sólo es posible cuando uno mismo no es la víctima sino el doliente del mal de gente. Es decir, como he explicado más arriba, uno sólo puede estar enfermo de mal de gente cuando el virote que le está provocando la enfermedad o bien llegó a él por error, o bien no es sino un aviso para algún otro familiar de línea directa, un consanguíneo, que es a quien se envidia, digamos, y para quien va dirigido el mal del mal de gente. De no ser así, estaríamos hablando no de una enfermedad sino de una muerte por mal de gente. Pues bien, teniendo en cuenta esto, entonces, es comprensible pensar que uno se siente enfermo de esta misma dolencia en parte porque el médico al que acude se la diagnostica. Uno puede sospechar después de muchas sesiones de curación e incluso en ocasiones sin acudir a éstas, por actitudes digamos sospechosas de ciertos individuos, que si no se encuentra bien de salud no es porque algo le haya cutipado, pues no tiene por qué haber razones para haberlo sido, sino porque alguien se lo está provocando. Con este casi convencimiento, entonces, se acude a un médico que cambia de alguna manera la forma de mirar a su paciente. Cabría pensar en el poder de la sugestión aquí, ciertamente, pero hay en cualquier caso una respuesta de un dolor físico determinado y bastante específico y que bloquea al shawi, como hemos visto, en casi todos los ámbitos de su vida. Sea o no sugestión, hay una razón y un elemento “visible” que demuestra que uno padece el mal de gente. El mismo virote del brujo. Es decir, cuando un médico shawi diagnostica que alguien padece mal de gente, está diagnosticando que dentro de su cuerpo hay un virote procedente de un brujo y que es *extraíble*, pues la persona no está muerta ya que no iba dirigido a ella. Sólo por esta razón, la persona sigue con vida. No significa esto que no vaya a morir en cualquier momento, pero para eso hay que hacer algo más que extraer su virote, como veremos. Para empezar, habrá que tratar la dolencia del paciente. Pero, ¿cómo sabe un médico que el virote procede de un brujo?, ¿acaso es diferente del resto de virotes que hemos visto hasta ahora?

Hay algunos que dice, de repente, que cuando les saca virote, le queman, lo sacan así claro, no más, aquí está. Una vez a mi me ha hecho ver, igual que este pelo, pero verde, bien verde. En la mano. En los dientes lo llevaba. La persona sanó, sano. Es que no era para él. Si hubiera sido para él hubiera muerto ahí mismo, por más que le atacaba, otra vez. Sacaba,

*otra vez, hasta que le mate. Ahí entre ellos discuten: por qué tú estás haciendo el servicio, deja no más para que muera. Y los que son buenos, más bien qué motivo tiene, para que usted le mate. De repente el bueno le gana, para que le mate la señora, o el señor...*⁷²⁶

El proceder de un médico ante un paciente con supuesto mal de gente, es igual que el que mantiene ante uno con cutipa. La diferencia no está en su actuar, así que soplará, fumará tabaco, le chupará y procederá a localizar sus virotes en el caso en el que estemos ante un *o'huato* o médico tabaquero. Pero será al llevar a cabo la identificación de la procedencia de los mismos, cuando éste notará el cambio. Sus sueños, en el caso de un *o'huato*, le desvelarán la presencia de un ser determinado, puede ser un ave o un demonio del monte o del agua, puede ser un ayaymama o una boa, o un mismo sacharuna pero que se le mostrará como *ca'tanan'trusa* de una persona. En su defecto, los propios *ca'tanan'trusa* del médico le dirán de dónde procede el virote que provoca el mal del paciente sin necesidad de desvelarse siquiera la persona dueña del mismo. De hecho, en verdad, para desvelar la identidad de un brujo se necesita de una gran habilidad, y el tabaco no suele ser suficiente para llegar a ella. Por eso, en estos casos, se recurre mayoritariamente a la ayahuasca, que como madre de todas las plantas, lo veremos, facilita la visión de lo que acontece. En cualquier caso, hay por tanto, en esos sueños del mal de gente, *ca'tanan'trusa* de brujos, aves y demás animales, que aparecen con sus virotes en sus bocas. Y éste, parece ser uno de los signos claves para empezar a sospechar que alguien está detrás del malestar del paciente. Ante esta visión, que puede obtenerse con otras plantas y no sólo con el tabaco como mediador, hay médicos que son capaces o que se atreven a sacar el virote que al no haber provocado aún la muerte se entiende que no iba destinado a quien lo tiene. Esta extracción hay quien la realiza de igual manera con su tabaco o *cashimba*. Pero no siempre se logra con esto, y cuando se resiste a salir es cuando es necesario recurrir a la ayahuasca, el medio más valorado y eficaz para hacerlo. ¿Por qué? Porque la ayahuasca, repetimos, madre de todas las plantas, ofrece la posibilidad de entablar un diálogo - abierto también al paciente - entre el médico y el brujo, un diálogo *real* en el que se miden las fuerzas de ambos para sacar o seguir manteniendo el virote del mal de gente en el cuerpo del enfermo⁷²⁷. Es evidente, ante esta situación, que el médico al que se acude para proceder a la extracción del virote de un brujo es alguien que conoce tan bien como su contrincante, las técnicas o el *arte*, como decía Rafael de estos virotes. Y ello, como sabemos, ya es razón suficiente como para ser calificado como brujo. Así que no hay muchos médicos del mal de gente que curen esta enfermedad o que admitan tan siquiera su capacidad para hacerlo. Pero seguimos preguntándonos

⁷²⁶ Wilson Chanchari, San Miguel 2006.

⁷²⁷ Sin entrar demasiado en el tema sobre la proyección de las imágenes de la ayahuasca, me hago eco aquí de la afirmación que Harner (1973) hace sobre los shuar, para quienes las visiones proporcionadas por la ingesta de narcóticos, dice el autor, son imágenes que dan acceso a una realidad considerada más verídica que la falsa realidad ordinaria (1973:134; cit. Surrallés 2009:326).

aún por qué; ¿cuál es la especificidad del virote que produce el mal de gente? , ¿qué podemos decir de él, de su dueño y de la manera de conseguirlo y hacerlo llegar a la gente?

Como dijimos más atrás, para los shawi, el virote de un brujo puede ser identificado simplemente calificándolo de *yahuasa*. Pero la *yahuasa* viene a ser en realidad la flema que “envuelve” al virote (o virotes) del brujo. Y ¿cómo es este virote? El testimonio de más arriba lo describe como un pelo de color verde, pero hay quien lo describe como una lombriz, como una especie de gusano, de larva... Así lo ve, por ejemplo, Rafael:

Naturalmente ellos tienen un virote. No se si alguna vez has visto. Yahuasa, decimos nosotros, es una especie de... como un lombriz. Inicialmente cuando... yo vi antes, cuando... mi tío Lucio, cuando yo era muchacho, él era joven y practicaba la brujería y tomaba ayahuasca. El sacaba parece como un lombriz de la boca. Tomaba tabaco y sacaba, y lo ponía en su mano, le exprimía tabaco, cómo lo secaba!, lo secaba, o sea toma, y llega a agarrarlo con la boca, lo absorbía y dejaba la mano vacía, otra vez tomaba tabaco y ahí lo soltaba, caía y al toque lo secaba y conforme va tomando tabaco empezaba engrosar, y quedó tamaño de un dedo, grueso, negro, lleno de tabaco y eso lo tragaba mi tío. Otro tiempo sacaba virote, sacaba de su cuerpo, no se en que parte.... Lo tiene lo saca le da de tomar tabaco, lo vuelve a tragar. Eso son los brujos.

*No es hierro, no es madera, no es plástico, es materia, parece carne, es suavito, ni siquiera es duro para que te imagine que te de.. es suave. Con el tabaco se engrosa. Pero suave, entonces puede estar en el cuerpo humano, porque si fuera como espina no estaría. No se acomodaría en el cuerpo, se adapta al cuerpo que es, es flexible. Pero produce dolor, muerte. Eso la ciencia si alguna vez llegara a conocer para hacer medicina...*⁷²⁸

Si antes hablábamos de virotes de cutipa como palos, hojas, espinas, dependiendo del ser del que proviniera, ahora parece que nos enfrentamos a una “*materia enflemada*” que se agranda y se mantiene dentro del cuerpo gracias al mascado de tabaco principalmente. No es algo duro, al contrario, sino algo suave y moldeable pero cuyo efecto es terriblemente mortífero. Se lanza como el dardo de una pucuna, soplando, aunque ese soplo suele estar impulsado también por los propios *ca'tanan'trusas* del brujo, como ya dijimos, aves como el ayaymama o el tuhuyo, pero también la víbora o la boa, el bujeo, el *sapshico*, la lupuna o la chambira, entre otros. Sobre estos dardos mágicos también se ha escrito mucho en relación a la mayoría de los grupos amazónicos. Y poco de lo que digamos sobre los virotes de los brujos shawi será, probablemente, novedoso. Tenemos aquí, por ejemplo, el trabajo de Jean Pierre Chaumeil (1983, 1993a, 1993b). Los virotes, se conservan en el cuerpo gracias a dietas y al tabaco; ayuda mantenerse alejados del tumulto de la gente y no hacer excesos ni en risas ni en palabras para no dejarlos escapar; por último, son expulsados hacia sus

⁷²⁸ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

víctimas esperando su regreso como certificado de consecución del fin esperado. Este certificado es el virote envuelto en sangre, signo inequívoco de que la persona a la que fue dirigido ha muerto. Mientras que no sea así, el virote, de hecho, puede permanecer en el cuerpo del enfermo, del enfermo de mal de gente, estamos diciendo. Y el propietario no tendrá más que defenderse, si es que fuera necesario, de quienes osaran intentar sacarlo. Por eso es bueno tener más de un virote en realidad, porque la defensa es básica para llevar a cabo el propósito que se desea. Suponemos que causarle la muerte a determinada persona. Pero, ¿cómo se consiguen?.

(...) el médico cuando se va al monte se va con cigarro, cigarro, de repente se le presenta animal.. sssssss, pasa, pucha, con lo mismo agarra su tabaco, está fumando, se le presenta animal, un demonio. De repente me quiere dominar, dicen ellos. Yo también. Con cigarro le salva, se defiende. Otro que paso dice, ah, no es cualquiera, ya sabes, ya, le está dando a través de esa imagen que ha pasado, virote le está metiendo, para que pueda saber algo. Y cuando él viene no le va a contar a nadie. Viene no más, si mata algo le da a su mujer. Su mujer le convida. No quiero tomar, me duele el estómago. Y él, he muerto agarra, me voy a descansar me duele el estómago. Duerme y ya está soñando que tipo de demonio se le ha presentado. En su sueño dice, hombre eres, pucha yo pensaba que tu no eras hombre, pensaba que eras un hombre cobarde, te iba a dominar pero has sido fuerte. Ahora vamos a ser amigo. Por donde que nos vamos, ni que clase de animal no nos va a molestar, ahora tú vas a saber esto. Le da el virote. El brujo levanta. Por aquí esta duro. Agarra su tabaco para tragar. Y ese dieta, ya. ¿Acaso va a dietar para que sea bueno? Para que sea malo. Así aprende. Siempre me cuentan. Siempre así me voy y yo, este, averiguo, le pregunto. De donde aprende?⁷²⁹

El proceso de aprendizaje de un brujo no es muy diferente del de un médico. De hecho, el paso lógico sería ir de médico a brujo, es decir, una vez que ya se es médico, lo que sucede es que uno desea seguir subiendo peldaños, como nos decía más atrás este mismo informante (ver capítulo 8) y pasar de bachiller a doctor. A doctor del mal, entendemos. Dieta, aislamiento en el monte, un maestro, plantas medicinales (toé, ayahuasca, tabaco, chacruna, camalonga), chapo de plátano, nada de masato, nada de relaciones con sus mujeres. En fin, digamos que lo único que cambiaría sería la elección de los seres de los cuales se adquiriría lo que antes llamábamos *yachay* y ahora llamamos *yahuasa*. Pero, en cualquier caso, el secreto de un brujo está en la conservación de esta *yahuasa*, para lo cual es esencial mantener una dura dieta y mascar constantemente tabaco. Digamos, que es necesario alimentar el virote con el que se considera uno de los elementos de comunicación con el mundo de la naturaleza. En este sentido, en realidad, podríamos decir que el brujo no es sino un “particular cutipador”, que como tal, provoca una enfermedad tras entenderse cometida una

⁷²⁹ Wilson Chanchari, San Miguel 2008.

transgresión. La enfermedad sería el mal de gente, y la transgresión esa *destemplanza* que citamos más atrás; ella sería la que provocaría la reacción del cutipador, una reacción que se entiende como “envidia”. Claro, que en este caso, el brujo puede ser un cutipador por sí mismo o por encargo, es decir, si yo deseo hacerle mal a alguien pero no sé como hacerlo acudo a un brujo y hago que él actúe por mí. En este caso, el “culpable” ya no es tanto el brujo, aunque también, evidentemente; pero el que cuenta como tal es el que hace que éste envíe su virote para un mal fin. Éste es el verdadero culpable y al que es posible detectar empero en ese diálogo que se mantiene en el espacio de la ayahuasca y donde se *visiona* cuantas circunstancias envuelven a la enfermedad, o, en su caso, la muerte de alguien. Pero antes de llegar a eso, detengámonos brevemente en otro testimonio que nos habla sobre el proceder de estos particulares cutipadores.

Cuando quiere hacer daño, dieta, ya no toma masato, ni duerme con su mujer. De repente se va a su tambo, por decir. Ahí toma, toman cualquier medicina, para matar, toman. Cuando te quiere matar, te llama a través de la ayahuasca, toma ayahuasca, de repente toé, no se qué mas porque yo no soy brujo, toma y te llama tu espíritu. Por eso tú estas durmiendo, no? Llama a tu espíritu. Entonces cuando nosotros dormimos, sale tu espíritu, se va, soñamos, cuando regresa ya nos despertamos. Le llama, se presenta ahí, ahí mismo le da, con pucuna según, le virotea y usted se va. Despiertas, estás con dolores.

Y ahora, los que enferman en el día, se hace a través de icaro. O sea, los que enferman en la noche, son directamente, les llama su espíritu de la persona, y le trae para que le mate, le llama y su alma le virotea, se va y tu despiertas con dolores. Y ahora, los que hacen en el día, hacen daño a través del icaro, icara con cigarro de repente, soplan por donde tú siempre caminas. Ya está. Cualquier rato más estás cayendo, aunque de repente tú no caes, tu familia, tus hijos.

Puede verse, finalmente, cómo el proceder de un brujo no está dirigido sólo por la posesión de sus virotes, sino también por su conocimiento de plantas y de icaros, icaros que matan. Estos dos elementos, por cierto, son los que hacen que los brujos puedan ser nombrados *pënoton*, o a la inversa, pues en definitiva, el paso de un extremo al otro - si es que pueden llamarse extremos y no caras de una misma moneda - , de la medicina a la brujería, está en el único detalle que marca la posesión y el cuidado sobre todo de la *yahuasa*. Con ésta, con este particular virote, un *pënoton* puede hacer cosas como esta:

El brujo puede matar al bebé, sí le mata, por qué? A él mismo le mata o a veces no le mata. Más que nada la madre muere. Es que si de repente, este, una mujer cuando está gestando a veces los brujos aprovechan para hacer daño, para que no tengan bebé. Parte de su cuerpo interior, en su vagina, por ahí le manda su virote, introduce ahí, entonces al bebé no le deja salir, quiere salir pero no le deja. Ahí, cómo quizás. Entonces, justamente, la madre va a morir y el bebé. Al bebé le para. Mi hermana finada de eso ha muerto. Mi hermana sufría

*bastante. Justamente hemos sabido que así ha sido, que iba a tener su hijito, primer hijo. Y murió. El bebé y su mamá, los dos. Porque... no sé quienes son los que saben. No le dejan que salgan al bebé. Le tapan el útero de la mujer. Viene pero no puede, ahí no más choca. El bebé se va ahogando adentro. Su mama está respirando y el bebe se está muriendo dentro. De eso siempre bastante cuidan las mujeres shawi cuando están gestando. Dicen las mujeres shawi cuando están gestando, bueno, quizás voy a dar bien a luz o quizás no? Voy a morir o no? Dicen cuando están embarazadas. Porque ahí a veces ya no cuenta su vida, los brujos pueden aprovechar ahí para hacer daño, pero a veces cuando cambia su idea del brujo es ya para que diga que su hijo le ha muerto, porque no ha querido salir, porque no ha querido dar a luz. Total no es así, la mujer para que salga, el niño también. Pero el brujo le ha hecho así.*⁷³⁰

Pues bien, bien, llegamos hasta aquí preguntándonos por la especificidad del virote de un brujo. Ya hemos visto que de lo que se trata es de un virote envuelto en flema que se saca y se traga gracias al tabaco. Hemos visto también cómo se lanza, soplándolo y haciéndolo acompañar de determinados seres que son considerados *ca'tanan'trusas* de brujos, esto es, espíritus de brujos difuntos, y que siempre y cuando no sean destinados a la persona adecuada podrán extraerse por alguien que conozca también el ámbito de los *yahuasa*. Usándolos él o no, esa es otra cuestión, para los mismos fines. Hay que decir también que quienes hacen el mal, poseen además otras armas. Por ejemplo, ciertos *piripiris*, *pusangas*, plantas que usan para singurear a la gente como si se tratara, tal dijimos, de un cutipador más de la naturaleza⁷³¹. La diferencia está en que sus viroles siempre serán identificados por un médico como procedentes de una persona, precisamente por ir envueltos en flema, por ser viroles con resina, expresión también usada en otras ocasiones. Pero esto se sabe, claro, cuando son extraídos. Y sabemos, lo repetimos de nuevo, que sólo son extraídos cuando no son para uno mismo. O cuando se ha muerto, claro. Pero cuando uno ha muerto, el *yahuasa* tiene un nuevo agregado, va manchado de sangre.

Vuelve, o sea, cuando el brujo hace daño, sabe que ha hecho daño ya. Ya sabe. Muere o sabe que va a morir, se tira al monte para dietar, y ese virote, cuando ya le ha muerto a un ser, sale y vuelve donde que está, dice que le choca en sus muelas. Entonces, pasa y agarra su tabaco, plof, traga. Y se va lleno de sangre. Lleno de sangre se va ese virote ya con su dueño, él lo

⁷³⁰ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

⁷³¹ “Aparte tiene *pusanga* para que mate gente, que siempre nosotros utilizamos siempre, de repente para cazar animal, metemos por nuestra nariz, igual también tienen ellos, los brujos, tienen *pusanga* para matar gente...si, plantitas de diferentes tipos que siembran en un lugar donde no da nada. Entonces, solamente el dueño no más raya, carajo, tal me ha faltado el respeto, a ver que va a hacer, conmigo va a aprender. Nada más ha dicho. Su espíritu ya choca donde que está sembrado ya esa planta, y esa planta le ha hecho daño a él ya, no el brujo. Las plantas. Las plantas tienen su espíritu. Espíritus malos. La planta misma hace daño. Eso es lo que hace ya. Tranquilo uno bueno cuando va paseando, buscando algo para comer, tranquilo uno, pero si el que pasa está haciendo mal, las plantas que ha sembrado, su dueño le habla, ya, él es profesor, está ganando su sueldo, nada más dijo eso, y al siguiente día, en la noche, las plantas te están singureando” (Wilson Chanchari, San Miguel 2008)

*traga con tabaco. De repente, otra vez saca, con tabaco, up, no se cómo es, saca, para que vea, dice, que ha tomado, lleno de sangre, ha muerto ya. O sea, él mismo lo saca. Le hecha ahí tabaco, con tabaco le manda. Ya. Dieta dos, tres semanas, ya.*⁷³²

Con este testimonio, entraríamos en el ámbito del mal de gente no ya como dolencia sino como motivo de muerte. Es decir, cuando el envío del virote no sólo ha sido acertado sino que ha cumplido con su cometido y ha provocado la muerte de aquel a quien iba dirigido. Entonces, ese virote, regresa al cuerpo de su dueño tal y como aquí se nos explica lleno de sangre. Choca en sus dientes, puede hacerlo incluso sin que éste se de cuenta, mientras duerme. Pero al sentirlo, de nuevo se retirará al monte para expulsarlo y volver a tragar de manera que no le haga daño también a él el hecho de recibirlo. Porque podría hacerle daño e incluso matarlo, como veremos más adelante. ¿O es que pensamos que no hay manera de matar a un brujo usando sus propias armas? Vamos a verlo entrando en el apartado siguiente donde trataré ya del mal de gente como motivo de muerte.

El camino de la venganza

Después de matar, (el virote) vuelve al cuerpo del brujo. Llega así no mas después de cumplir su misión, llega. Dicen que acá, en los dientes empieza a chocar. Y de ahí mismo despierta, lo miran lo exprimen cuando viene pura sangre, lo exprime y lo tragan. Con tabaco le dan... por eso cuando las personas saben curar, con plantas, a la persona muerta le curan, entonces el virote llega con toda esa resina de plantas. El brujo agarra su virote, exprime, le da de tomar tabaco y traga. Al mes comienza a enfermarse porque este virote ya ha ido con las plantas, resina, puede ser comezón, algo, entonces, este de acá, mata, patuquina, esta planta, es más brujo que el brujo. Con eso el brujo muere, al mes. (...)

*Queda la resina en el virote, y eso es dañino para el cuerpo humano. Cuando curas al paciente embrujado, el virote del brujo ya se ha contaminado con este mal, y se lo traga. Al tragarlo pues al cuerpo le causa daño. Y va morir. Ningún doctor, ninguna medicina humana le va a curar. Es una muerte segura para él. Eso digo que deben hacer a mis paisanos shawi, pero en mi pueblo nunca lo hacen porque no lo saben*⁷³³.

Este testimonio vuelve a explicarnos cómo se produce la vuelta del virote de un brujo a su misma persona. Lo hace lleno de sangre y de resina de plantas; esas plantas con las que, muy probablemente, otro médico ha intentado curar al enfermo sin ningún éxito. Es precisamente ahí, en

⁷³² Wilson Chanchari, San Miguel 2008

⁷³³ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

ese punto, donde Rafael pide poner atención para terminar con los brujos. Al curar al paciente ya muerto, dice, tratemos su virote para que cuando vaya de regreso al brujo le haga daño a él. Si lo hacemos con determinadas plantas - él nos propone aquí la patuquina, una planta común que, por cierto, estaba en el hall del lugar donde manteníamos esta conversación - el brujo morirá de inmediato. Esta es la solución que él predica pero que sus hermanos ignoran, nos dice, porque no lo saben. O porque quieren a sus brujos, como siempre arguye. Llegar a este punto, sin embargo, supone un largo camino. Es decir, cuando después de un tiempo agónico una persona muere y se identifica su muerte como mal de gente, a sus familiares les toca pasar por una serie de circunstancias que en ocasiones se alargan durante meses e incluso más de un año. En este tiempo, en primer lugar, toca curarse de la misma muerte, como vimos que se hacía en el capítulo 7; pero luego vendrá la necesidad de verificar si la muerte ha sido objeto o no de un acto de brujería, y si así fuera, prepararse para iniciar un complicado recorrido hasta dar por fin con el culpable del mismo. Este camino termina, normalmente, con la confirmación de un culpable, ante el cual, debe tomarse una decisión, dejarlo pasar o *vengarse*.

Para mostrar cómo se dan todos estos pasos, voy a tomar como ejemplo una vez más la muerte de Sonia, a quien ya presentamos más atrás y de quien seguimos en parte los pasos dados por su familia y su esposo tras su muerte. Sonia, recordemos, murió por la mordedura de una víbora mientras cultivaba yuca al lado de su casa. En menos de cuarenta y ocho horas se fue tras haber sido tratada por varios médicos, uno de ellos, un profesional del Puesto de Salud que le inyectó el suero antiofídico que se tiene para estas ocasiones. Sin embargo, Sonia, no resistió el envite del virote del brujo y murió en medio del monte, a donde son trasladados normalmente los enfermos para ser tratados sin las alteraciones y el tumulto de la gente; allí permaneció día y noche, rodeada sólo de su esposo, su madre, en este caso, y del médico, Evangelista, quién intentaba sanarla aunque ya era consciente de que no podría hacer demasiado por su vida. Muerta y enterrada Sonia, comenzaba para su familia, en especial para su esposo, este camino del que aquí hablamos. Nos situaríamos aquí, entonces, después del entierro de Sonia. Pero antes, quisiera dar algunos detalles más su persona y la de su esposo que creo que ayudan en mucho a comprender su historia y como ejemplo de cuanto hemos hablado hasta el momento.

Wilbert, el esposo de Sonia, era un hombre amable y familiar, con cierto prestigio y autoridad en su comunidad, ex-presidente y co-fundador de una federación indígena shawi. Junto a su esposa, poseía varias huertas, criaban gallinas en una casa alejada del centro mismo de la comunidad y resguardaban, como sabemos, el ganado de una de sus hermanas que vivía fuera de la comunidad por su cargo como regidora y profesora. En los últimos meses, sin embargo, Wilbert, se venía quejando de dolores, de padecer una cierta enfermedad de cuerpo que no le permitía trabajar ni vivir conforme a lo que debiera y quisiera. En varias ocasiones, había acudido a curanderos para sanarse

él mismo, pero Wilbert, siempre pensando en que él no hacía mal a nadie, intentaba seguir adelante su vida tirando de los consejos que estos mismos médicos le daban sin decantarse definitivamente por enfrentarse al mal verdadero que sabía que le atacaba. Tras la muerte de su esposa, sin embargo, su postura cambiaría... aunque tampoco tan radicalmente como otros lo creerían.

Wilbert y Sonia eran asiduos a las reuniones comunales, habían sido mayordomos en varias fiestas, y ello les había hecho ganar, principalmente a Sonia, una gran fama de *masetera*, algo que quedaba reflejado, como ella misma reconocía, en un imponente cuerpo y barriga. Después de su muerte, su esposo e hijos, desterrados de su propio hogar, pasaron a ocupar la vivienda en la que yo misma me alojaba, aunque la mayor parte del día lo pasaban en casa de un hermano de la fallecida donde vivía también su madre. Ahí, la cuñada de Sonia, era la encargada de cocinar, de lavar sus ropas, de preparar la casa, de buscar leña. Nadie más que ella, en una segunda línea de parentesco con la fallecida, podía hacer eso. Los demás, como sabemos, debían permanecer casi parados, pendientes tan sólo del cuidado de unos cuerpos que eran icarados casi cada día para evitar que el alma de Sonia les hiciera daño. Mientras ello sucedía, Wilbert, el esposo, vagaba de casa en casa lamentándose de su suerte, recordando a su mujer y buscando comprensión para el mal que le había acaecido. Ante sus lamentos, nadie decía nada. Simplemente asentían. Era el momento de estar de acuerdo.

Sonia, no había duda de ello, había sido víctima de mal de gente. Ese fue el primer diagnóstico que recibió Wilbert al someterse a su primera sesión de curación tras su muerte. Pero esto ya había sido identificado durante el mismo transcurrir de la agonía de ésta. Aunque, quizás, lo correcto hubiera sido decir que Sonia había sido la víctima expiatoria de un brujo cuya primera intención, según parecía, era hacerle daño al mismo Wilbert y al resto de su familia de ella. Nadie tenía duda de esto. Y así, pronto apareció un culpable, testimonios de gentes que corroboraban la culpabilidad de una persona en concreto. Unos decían que le habían visto paseando el día del velatorio feliz, como si nada, invitando a unos y otros a tomar masato. Otros, que había murmurado al lado de Wilbert que tenía merecida su suerte. Algunos argüían que tras la muerte de Sonia, el sospechoso se había marchado de la comunidad. Otros que tampoco días antes estaba por su casa sino por el centro; quién sabe, tal vez, guisando su entuerto. La familia de Sonia encontraba por todos los lados argumentos para culpabilizar a esta misma persona. Un pasado de conflictos con su familia, una cercanía de sus huertas a las tierras donde Wilbert y Sonia resguardaban las cabezas de ganado de su hermana. Sin embargo, nadie admitía abiertamente querer venganza. Al contrario. El sosiego de Wilbert, por ejemplo, parecía dársele el hecho de mantenerse ajeno al juego de amenazas cruzadas. Y repetía con constancia que no buscaría jamás venganza, pero que no podría dejar morir las razones que condujeron a la muerte de su esposa.

Sonia, fue una de las primeras personas que me invitó a tomar masato a su casa cuando llegué a territorio shawi. Mis visitas a su casa eran algo constante y siempre eran recibidas con entusiasmo y alegría por todos sus miembros. Toda su familia, siempre mostraba una especial querencia hacia mi persona. Durante su velatorio, me pidieron que fuera a una comunidad cercana donde hay un teléfono, para poder localizar a su hermano. Su hermano es Rafael, nuestro médico ayahuasquero. El día de mi llamada, Rafael se encontraba fuera de la ciudad y de su puesto de trabajo, así que me fue imposible hablar con él. Sin embargo, según sabría después, las noticias sucedidas en su comunidad ya eran de su conocimiento. Días después de esta primera llamada, no obstante, otro de sus hermanos, me pidió de nuevo que le acompañara hasta el teléfono para hablar con él. Era necesario que supiera lo que había sucedido. Durante el trayecto, normalmente de no más de 45 minutos, este segundo hermano me relató la historia de conflictos entre su padre y la familia del supuesto culpable de la muerte de su hermana. Me contó que había visto como esta persona se había reído ante el cuerpo de su hermana y cómo, días después, había ido a hablar con él personalmente. No quería venganza, le dijo y me dijo. Él no buscaría a un brujo para que hiciera lo mismo que él había hecho con su hermana. Pero esto no podía quedar aquí. Esta persona ya había provocado la muerte de su padre, lo sabían. Y sí, faltaba aún por *ver* si había causado también la muerte de su hermana. Y sí así fuera...

Finalmente, en esta ocasión, los dos hermanos consiguieron hablar. Y de esa conversación trascendió que Rafael él ya había visto que su hermana había muerto. La causa, no había duras para él, era mal de gente. Wilbert, esposo de Sonia, debía ir a *ver* y *saber* por sí mismo quién y por qué le había ocurrido lo sucedido. Esa era su posición. Él ya lo sabía, lo había visto en su toma de ayahuasca, pero era necesario que Wilbert se enfrentara también a ello. Wilbert estaba dispuesto, por supuesto, pero antes, sin embargo, convino hacer una prueba “algo más casera” para determinar si la víbora había atacado “naturalmente” a su esposa, o si por el contrario, como todo el mundo parecía mantener, ésta, no fue más que una pieza transmisora del ataque de un brujo. Para hacer esta prueba, era necesario volver a su casa, a la cocina donde todo permanecía como el día en que Sonia murió. En la entrada, justo detrás de la puerta, se pondría una manta de ceniza sacada del propio fuego de Sonia, intacto también desde que ésta murió. Luego, no quedaría más que esperar a ver si aparecía en ella alguna huella que constatará la sospecha que todo el mundo parecía tener, que la muerte de Sonia había sido objeto de un brujo.

Con esta idea, esposo y hermano, me pidieron que les acompañara a la preparación de la prueba. Una vez en la casa, ambos extendieron con sus propias manos la ceniza cerca de la puerta de la cocina. La fina manta debía ser perfecta, sin ninguna marca, sin ningún tizón o piedra, pues si Sonia había sido víctima de un brujo, ahí quedaría señalada su huella. Nos retiramos sin volver la vista atrás. Cerrando la puerta con sumo cuidado para que todo estuviera como estaba antes de nuestro

paso por la casa. Pasados unos días tendríamos que volver. Yo desconocía absolutamente cual sería el proceso de comprobación de la denominada prueba. Pero mentiría si no dijera que me inquietaba profundamente, a nivel absolutamente emocional e intelectual, lo que allí sucediera. ¿Cómo sería identificado el rastro del brujo?, ¿qué ocurriría si efectivamente hubiera un rastro?, y si lo hubiera, ¿cómo había llegado hasta allí? Después de poner la ceniza en la cocina de Sonia insistí durante un par de días a su hermano para ir a ver qué había sucedido. Pero éste, retuvo mi impaciencia seguro, argumentando que aún no era tiempo. Pero el tiempo llegó. Y la marca no surgió. A pesar de mis temores, no saben cuánto hubiera dado porque mis acompañantes anfitriones hubieran identificado alguna pequeña muestra en esa manta de ceniza que con tanto esmero habían preparado a la entrada de la cocina. Pero no. Con una impasibilidad para mi asombrosa, reconocieron sin más que no, que no había, efectivamente, ninguna marca. Habría que repetir el truco. Y lo repetimos. Pero repetido éste, el resultado fue parecido. Parecido porque seguía sin haber huella, pero ya no era porque no hubiera funcionado el invento, sino porque el brujo era, como se temían, un brujo *bien sabido*. Sonia, en efecto, había sido víctima de un brujo. Y ahora sólo faltaba por saber quién había querido que eso sucediera. ¿Sería aquél que era ya el señalado con el dedo?

Wilbert y sus hijos, sin la presencia de Sonia en sus vidas y con la sospecha casi confirmada de que su muerte se debió a mal de gente, pasaban el día fuera de la casa que les servía de vivienda durante los días posteriores a la muerte de Sonia. Se levantaban temprano, sigilosos, como suelen hacerlo los shawí, y tras bañarse se dirigían a casa del hermano de la difunta donde esperaban a que transcurriera sin más el día. Al acercarse la noche, regresaban de nuevo a la casa, a sus mosquiteros. Wilbert se detenía con frecuencia a tomar masato y a fumar en casa de Evangelista. Él fue quien acompañó a Sonia, como dije, durante sus primeras horas de agonía, y él, como sabemos, quien le garantizaba a Wilbert que murió por mal de gente. Algo a lo que él no podría enfrentarse.

Transcurrido un tiempo de la muerte, cuando Wilbert y su familia, de hecho, ya habían vuelto a su casa, el hermano de Sonia me invitó de manera expresa a pasar por su casa y a tomar masato. Y estando allí, me informó de que Wilbert estaba preparado para enfrentarse a la muerte de Sonia. Esto quería decir, que estaba preparado para emprender su largo camino hacia la visión de la ayahuasca. Lo que supondría que Wilbert abandonaría su hogar para, en un principio, comunicar a sus parientes más cercanos, hermanos y hermanas, lo acaecido y su voluntad de enfrentarse a ello. Es decir, su voluntad de *ver* por sí mismo quién había sido el culpable de la muerte de su esposa. Esto podía llevarle un largo tiempo; caminatas interminables, momentos de hambre, de sed, noches en vela en sus peticiones de apoyo a familiares. Wilbert repetía una y otra vez que el sentido de su búsqueda no era la venganza, no haría lo que habían hecho con él. Aunque, su camino hacia el encuentro de aquello que le tuviera que mostrar la ayahuasca, era lo más parecido a un camino hacia la confrontación que yo podía imaginar.

Semanas después de esto, yo abandoné la comunidad donde sucedió lo que aquí he contado sin detenerme en todos los detalles. Le seguí la huella a Wilbert en relación a este tema durante varios meses. En ese tiempo le encontré por muchas comunidades por las que yo también anduve, en la ciudad, en lugares diversos. Y su actitud era siempre la de un verdadero expatriado. Wilbert visitaba curanderos a los que entregaba aguardiente y tabaco. Parecía que el cerco de lo sucedido se iba cerrando. Pero faltaba que él lo viera por sí mismo. No faltaba quien le instaba a abandonar su camino, también quienes cargaban contra los brujos frente a él argumentando su innecesaria existencia. Finalmente, Wilbert pasó por tres sesiones de ayahuasca. Pero sólo en una tuvo la oportunidad de enfrentarse con lo acontecido. Ahí vio, junto al médico que le dirigía la toma, al culpable de los hechos. Los rumores no se habían confundido. Wilbert, entonces, tuvo la oportunidad ahí mismo de devolverle a quien había provocado la muerte de su esposa, la suya misma. Pero no lo hizo. Siguió su camino, volvió a las comunidades y después de algún tiempo, volvió a ocupar el lugar de un hombre soltero dispuesto a reunirse con alguna mujer, tal vez, viuda como él o abandonada por su marido. ¿Por qué, después de tan duro camino, Wilbert, una vez que tenía al culpable delante de él, decidió no hacer nada al respecto? ¿Qué era, verdaderamente, lo que buscaba encontrar y qué halló de manera que decidiera volver a su comunidad a seguir con su vida? Dejo las respuestas para más adelante.

De lo contado hasta aquí, me gustaría subrayar al menos tres aspectos. En primer lugar, esta historia responde a la necesidad constante de los shawi por verificar la existencia de una mano embrujada detrás de la muerte, primero en las mismas sesiones de curación a las que Wilbert se sometía, luego con la prueba de la ceniza que se completa poniendo en las puertas de las viviendas ramilletes de determinadas plantas que alejen al brujo tras la muerte de alguien. Esta prueba no parecía ser más que una excusa, pero era y es una excusa necesaria para los shawi que no les hace sino *avanzar* sobre la muerte del difunto. Otro aspecto que me gustaría subrayar en base a lo contado, es la condición a la que la muerte por mal de gente de Sonia conduce a su esposo. Es decir, esa condición casi de vagabundo, de huérfano social en la que Wilbert se siente descolocado, descolgado de su condición de *quëmabi*, no ya por sentirse en un sentido literal o estrictamente enfermo, sino por ser víctima de mal de gente. Cuando uno se enfrenta a una muerte como la de Sonia se ve prácticamente obligado a permanecer fuera de sí. Y si es que decide averiguar los motivos que han llevado a tal fin, mucho más aún. Por último, me gustaría subrayar el aspecto, quizás, más controvertido. El de la toma de ayahuasca. Momento que consta, en realidad, de tres en sí mismo. Primero, la misma toma, la visión, digamos; segundo, el enfrentamiento o posible enfrentamiento con el culpable o culpables de la muerte; y, por último, la decisión de qué hacer al respecto. Tres momentos claves para resolver una muerte. Que es por ser así, además, que se aconsejan al menos tres tomas de ayahuasca.

¿Por qué los shawi sienten la necesidad de buscar culpables para una muerte?, ¿por qué esa búsqueda supone la abnegación de la persona que la realiza?, ¿qué sucede realmente en la toma de ayahuasca a partir de la cual uno se siente *aliviado* de una muerte? Estas son nuestras próximas preguntas. Empecemos a dar respuestas por el final, ¿qué sucede en la toma de ayahuasca?

Ayahuasca⁷³⁴ para el mal de gente

Aunque con frecuencia se les escucha a los shawi hablar de médicos y de sesiones de curación que tienen como protagonista a la ayahuasca, lo cierto es que, normalmente, ellos sólo recurren a ésta, y tampoco con tanta frecuencia, cuando se trata de enfrentarse, bien sea dolencia o muerte, al mal de gente. Así que, en lo que sigue, no pensaremos más que en sesiones que tengan como objetivo hacer frente a dicho padecimiento. Como ya dije en una nota anterior, no quisiera entrar a considerar cuestiones en relación con la ayahuasca como su condición de alucinógeno, ni tan siquiera sobre su preparación en base a la combinación con otras plantas que son realmente las que le dan fuerza a la visión que se le otorga. Todas estas cuestiones han sido tratadas en excelentes trabajos y no es mi intención entrar aquí en ellas. Tampoco quisiera que este apartado con la palabra “ayahuasca” en el mismo título, se entienda como un estudio específico sobre la relación de los shawi con esta planta, ni tan siquiera de su discurso sobre la misma, teniendo en cuenta su papel dentro de las culturas amazónicas y, más concretamente, en el mundo chamánico de éstas. De lo que se trata aquí es de entender el conjunto de circunstancias que llevan a un shawi a una determinada sesión de curación donde, efectivamente, la ayahuasca es el elemento de comunicación con el mundo espiritual, digámoslo así; de aquello que se entiende que sucede en dicha sesión y de las consecuencias de lo acontecido. Atendiendo a estas tres cuestiones, esperamos que se entienda pues, que no es éste un trabajo específico sobre los shawi y la ayahuasca, lo que supondría mucho más espacio y más atención sobre el tema, pero sí una reflexión sobre lo que las sesiones de curación para el tratamiento del mal de gente, aportan al entorno afectivo de este pueblo, a su concepción de persona, de enfermedad, por supuesto, y por último, a su sentido de “venganza”, tema con el que cerraré este apartado.

Comenzamos entonces, considerando ese primer momento de los tres que atribuimos más arriba a las sesiones de ayahuasca, es decir, la visión. ¿Qué ve o qué espera ver un shawi cuando acude a un médico ayahuasquero con intención de saldar la deuda de la muerte o la enfermedad de una persona por brujería?

⁷³⁴ La palabra para referirse en shawi a la ayahuasca es *ca'pi'*. Pero *ca'pi'*, en verdad, es cualquier planta usada por los *pënoton* para lograr un fin determinado: cazar añujes (*itë ca'pi'*), para que la joven aprenda a hilar (*pishito' ca'pi'*), para tener éxito en la pesca (*minsëna ca'pi'*), para curar la diarrea (*mata ca'pi'*), para ayudar a dar a luz a la mujer (*hua'hua ca'pi'*) o para escapar de los mareos que produce el ser perseguido por un tigre (*ni'ni ca'pi'*). Tomar ayahuasca, *noseto ca'pi'*, sería, en este sentido, tener visión.

Durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de asistir junto a Rafael a muchas de sus sesiones de ayahuasca. En su propia huerta, en San Lorenzo, en Iquitos; con un hermano, con su familia, con enfermos. En una de las ocasiones, nos acompañó su yerno, quien según él tendría habilidades para curar en un futuro si así lo quisiera. Pero en este caso, no se trataba de esto; había determinadas razones que llevaban al yerno de Rafael a pensar que alguien le estaba haciendo mal, y eso le tenía enfermo. Así que quería tomar y ver qué sucedía. Rafael le pidió que dietara⁷³⁵, como siempre nos pide a los invitados a sus tomas, y que al caer la noche fuera a su vivienda. Hecha la noche, ahí estábamos todos y una pareja más, que había venido porque la mujer se sentía enferma. Rafael comienza sus sesiones fumando el llamado *mapacho*, tabaco que compra habitualmente en los mercados de Iquitos. Invita a los presentes a fumar, quienes algunas veces aportan el tabaco, y se dispone suave y cómodamente, preparando su linterna, su tabaco, la botella que contiene la mezcla con la ayahuasca, un pequeño pate hecho expresamente para servir el líquido, y un ramillete hecho con hojas secas con el que nos tocará y que resulta muy habitual verlo también en las sesiones de ayahuasca. Todos nos disponemos lo más cómodamente posible, algunos en el suelo, otros en hamacas, unos cerca de él, otros más alejados, pero de manera circular a ser posible. Y en un momento que sólo él dispone, lanza sus primeras palabras y nos advierte a todos de que va a dar comienzo la sesión. Lo primero es advertir a las personas que van a tomar que si en cualquier momento se sienten mal, deben llamarle. Si tienen ganas de vomitar hay un recipiente preparado en el centro de la sala para ello, y si lo que quieren es salir al baño, es conveniente que pidan ayuda y nunca lo hagan solos. La *mareación* de la ayahuasca nos puede hacer caer y la propia visión enloquecernos. No hay que estar nerviosos, pero sí atentos. Por lo general, el ambiente a estas alturas ya se va notando algo tenso. No hay murmullos pero sí señales de cierto nerviosismo por parte de los que van a tomar. Carraspera, grandes chupadas al cigarrillo, movimientos leves del cuerpo en el asiento que se toma, y un cierto silencio extraño que es generado por la cada vez más plausible voz de aquel que dirige la sesión y la cercanía de la entrega de la ayahuasca. Una vez que se ha tomado, no hay vuelta que valga. Y es entonces cuando comienzan a escucharse los primeros silbidos. Rafael hace un llamado, entre a otras, a la madre de la planta de la ayahuasca, y mientras aparece, va asumiendo la presencia de otros espíritus, algunos chistosos y otros menos, que se van uniendo a nuestro círculo. Sólo aquellos que no intercedan negativamente en el trabajo de Rafael serán bienvenidos, el resto, serán retados a abandonar y a permitirnos seguir con nuestra sesión y el motivo por el cual cada uno tomamos. Los motivos de esta tomar eran: el del yerno, ver quién le estaba fastidiando; el mío, esperar la visión de la planta, y el de Rafael además de mirar y mediar por todos nosotros, procurar averiguar la enfermedad de su paciente, de esa pareja que completaba

⁷³⁵ Estas dietas consisten, básicamente, en comer poco para que durante la toma, la propia planta no te haga vomitar mucho si fuera el caso.

el círculo. A los silbidos del maestro, le sigue el soplo de tabaco en torno a cada uno de nosotros, y con ello, también un tanteo sobre nuestras cabezas y hombros realizado con ese ramillete de hojas denominadas *shashamë*. De ahí a un tiempo, comienzan las primeras reacciones. Están quienes vomitan, quienes se mueven con mayor violencia en sus asientos, quien se siente morir, o quien, simplemente, espera a que pase algo. En esta noche en concreto, el yerno de Rafael, fue el gran protagonista. Aproximadamente a la media hora de haber tomado la ayahuasca, comenzó a vomitar, signo de que la planta había penetrado fuerte en su cuerpo y, tal vez, no había dietado correctamente para dejarla permanecer ahí. Pero a esto, le siguieron signos clarísimos de que estaba ante una confrontación: quejidos, muecas y exclamaciones de dolor e incluso fragmentos de una conversación en la que se le sentía firme y reclamaba una explicación⁷³⁶. En algún momento también hubo lo que parecía un reto, una invitación a lucha, pero Rafael intervino para calmar a su yerno haciéndole entender que no estaba preparado para ir más allá. Después de unas cuatro horas, Rafael dio por terminada la sesión. La *mareación* (*hua'yantërëso'*) le había pasado y su visión, por ende, había terminado. Antes de ello, no obstante, se había dirigido a la familia que también estaba presente pero que ninguno de sus miembros había tomado ayahuasca, para darle su diagnóstico a la mujer. Parece que tenía un tumor en su estómago, le dio un remedio para el dolor pero le aconsejó que fuera a un doctor.⁷³⁷

Al día siguiente, como siempre, amanece temprano y es necesario irse a bañar antes de que salga el sol. Dicen los shawi que eso es para que la ayahuasca “no te choque” y te haga mal. Después, con el tazón de masato ya entre las manos, comienza el relato de cuanto sucedió en la noche. Rafael me pregunta si vi lo que sucedió con su yerno. Su yerno, allí presente, agotado e indispuerto, como se siente uno después de tomar ayahuasca, permanecía cabizbajo, más preocupado si cabe que la noche anterior. Tenía imágenes de lo acaecido pero era incapaz de explicarse muchas cosas aún. Rafael me cuenta que ha tenido una experiencia fuerte en la que ha podido ver cómo alguien está queriéndole hacer mal, por eso gritaba e intentaba escapar. Rafael tuvo que intervenir para no llegar al punto de temer por su vida. Ahora estaba tranquilo, todo había ido bien para él, pero faltaba por ver aún si todo se quedaría así. Yo le pregunté a Rafael cómo era eso de ver a alguien que te hace daño. Él me respondió: “se ve su espíritu, aunque él igual esté durmiendo su espíritu está ahí, la planta lo llama. En ocasiones aparece como una persona todo de negro que te quiere

⁷³⁶ Entre las exclamaciones que allí escuchamos y que son de común uso entre los shawi están, por ejemplo, *ja'tëshai!* ó *ja'tushai!*, usada entre hombres con cierto aire de humor, como reacción a una broma pesada, diríamos, pero que también se usa ante la realización de un gran esfuerzo, como cortar un gran árbol, levantar peso, etc.; *jacsai!*, usada también por los hombres para denotar dolor; *jariat!*, también del ámbito masculino y como respuesta a una noticia que provoca estupor, como la muerte inesperada de alguien; *asha'!*, ante una acción grande, sería algo así como ¡qué cosa!; o, finalmente, para el ámbito exclusivamente femenino *ayon!* y *sëin!*, dos exclamaciones que denotan asombro y disgusto respectivamente.

⁷³⁷ Se entiende que a un profesional de la medicina no tradicional.

“jalar”, que se ríe de ti. Puede que no sepas quién es, pero la planta te va a decir si quieres. Y si me lo pides, yo te lo puedo decir”. ¿Qué debía hacer entonces, ahora, su yerno? Esperar y volver a ver.

Todo este proceso de visión que he relatado aquí de manera muy breve y en verdad, sin demasiados detalles, Rafael ya me lo había contado en más de una ocasión cómo transcurría. Por ejemplo:

(...) para trabajar primero vamos a limpiar todo las dificultades, todos los problemas que puede haber. Entonces él empieza, en ese instante tú sientes, tú ves que hay alguien al exterior del ambiente en que estás tomando que quieren atacarte, te dicen cosas. El ser que está ahí presente, él empieza a trabajar, empieza, dice para hacer una limpieza, preguntando las causas por qué quieren atacar, por qué esto, fundamenten las razones por las que ustedes quieren hacer. Cuando no hay razones, sólo envidia, por gusto hay veces que hay gente que hace esas cosas, entonces ustedes pueden ir, déjenos tranquilos trabajar, dejen la gente en paz. Entonces así empieza a limpiar, uno por uno se va. Llega un momento en que hay silencio. Ya no hay nada, él no más, tú y tu paciente, todo está limpio en el ambiente. No hay nada. Entonces vamos a trabajar. Ahí recién, a ver, dónde está el paciente, ¿qué te pasa? Tú, ¿qué es? Si es mi familia es mi familia, ah tu familia, si no es tu paciente, ah es tu paciente, ya, entonces él voltea, él parece un robot, voltea hacia la persona, entonces te dice ésta persona tiene dolor en tal parte de su cuerpo, o sea te menciona así, en su cabeza, si es en su vientre, en tal parte de su cuerpo tiene el mal, el mal es éste, si es cáncer te dice cáncer, si dice infección es infección, así va mencionando lo que sea la enfermedad y ahí es donde dice: hoy se le va a curar, pero la curación va a costar tanto. Ahí dice, uno no pone el precio, tanto es el coste de la curación y la medicación. Comienza a trabajar. Empieza a trabajar. Está todo trabajado, limpiado, protegido, así que si hay otro enfermo más. ¿No? Bueno, pues hasta aquí mi presencia y se va⁷³⁸.

Y ¿siempre hay visión? Le preguntaba yo. Y, Rafael contestaba:

Cuando te escondes no ves. Eso también me enseñó el maestro para poder salir de esa situación. O sea, hay otros que se interceden en tu escenario y cierran el paso a la visión. Ellos tienen una capacidad, el poder de cerrarte la visión. En este caso tu llamas a otros compañeros, por eso tienes dos o tres contactados. Cuando te cruzan, no puedes mirar, tu llamas. Por ejemplo si tu eres una de las personas que sabes yo te llamo, ayúdame, no puedo ver nada, me están cerrando las puertas. Segunda, tercera llamada, vienes a mi lado. ¿Qué pasa? ¿Cuál es el problema? No puedo ver, me están cerrando. No es posible que hagan esto, esto tiene que pasar, abres, tu me abres. Entonces yo digo gracias, gracias. Y entonces yo entro al escenario de la visión. Así se trabaja (...) Tengo tres personas a las que recurro,

⁷³⁸ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

*tres. De las tres uno viene, no los tres, uno. Los tres reciben la llamada pero solo uno viene*⁷³⁹.

Pero esta es, en cualquier caso, la visión de un maestro, ¿cuál es la nuestra?, ¿qué fue lo que atemorizó al yerno de Rafael esa noche como para que él tuviera que reaccionar intercediendo? Lo normal suele ser que en una primera toma de ayahuasca uno se sienta sensiblemente atemorizado. Los shawi siempre hablan de sus visiones, como tantos otros, con un lenguaje televisivo, pero saben que cuando se acude a ellas por asuntos de brujería, el asunto es muy distinto y delicado. Pues uno va, prácticamente, a *jugárselo todo*. En su visión puede que aparezca aquello que va realmente buscando. Y aún no siendo así, el ayahuasquero, podrá hacerlo y, de hecho, lo hará por él. Por eso es tan importante hacer partícipe a la familia de que uno se encuentra dispuesto a buscar al culpable de su estado, o en su caso, de la muerte de alguien querido. Porque dicha búsqueda supone ser certera, supone un encuentro cara a cara con el causante de dicha situación. Este hecho, sumado a la misma enfermedad, en su caso, agrava ese estado de *depresión* del que hablábamos más atrás, de *otredad* y *deshumanización* a la que se ve relegado el shawi cuando se siente víctima de brujería. Y al acceder, o al menos al intentar acceder a la verdad en estas sesiones de ayahuasca, lo primero que siente, por eso, es cierta temeridad, algo que debe ser reconducido, empero, por el propio chamán que la dirige.

*Eso dice que le ves como un televisor. De repente cuando usted quiere tomar, de repente, puede acudir donde que toman ayahuasca, pero es peligroso. De repente, puedes ver como está mi novio, con otra mujer, como está mi mamá, a veces de repente mi persona que va a pasar este año. De acuerdo al médico también va a cantar él. Primero te va a convidar, primero te va a decir cómo va a hacer, te convida, normal no más, normal no más quedas ahí quieto. Sentando ahí. Y empieza a cantar el médico, cantar, cantar. Viene como una televisión. Te mareas y pierdes tu mente, mejor dicho, solamente estás mirando ya. A quien vas a ver de frente, tu novio si está con otra mujer. Si estás con otra mujer viene, no más, usted no puede hablar, si habla pierde la imagen, se pierde, tú tienes que aguantar y mirar, por más que le duela tiene que ver no más, sin hablar. Así. Cuando vas a morir, miras tu espíritu bien negro, puro ceniza, de repente es ahí, tu cuerpo sale callampas, decimos aquí, hongos, lamentablemente tú vas a morir. Ahí lo ves*⁷⁴⁰.

Aparte del miedo y del hecho mismo de poder enfrentarte incluso a tu propia muerte, hay otro elemento del que no he hablado y del que también sería interesante decir algo en relación a él y al mal de gente. Porque el mal de gente mismo pero, por descontando, también la búsqueda de su culpable, genera de igual manera una cierta actitud de “vergüenza”; vergüenza en términos de

⁷³⁹ Ídem.

⁷⁴⁰ Wilson Chanchari, San Miguel 2006

desnudez, de indefensión y de intenciones también, en el sentido en el que uno se sabe “*fuera de sí*” por el mero hecho de tener que enfrentarse a esta búsqueda que le llevará a adoptar una aptitud contraria a la de su condición de persona, es decir, que le llevará a adoptar la condición de un predador, esa que evita y de la que busca sentirse constantemente en lejanía⁷⁴¹. Así, podría concluirse, un shawi, ante el mal de gente, no sólo deja de ser un *piyapi*, sino que parecerse tornarse un predador. No tanto, en cualquier caso, como quisieran algunos, ¿pues dejaría marchar un predador a su enemigo si lo tuviera delante? Veremos qué hace un shawi con él. Pero, de todos modos, recordemos que tenemos pendiente la pregunta de por qué entonces existe la necesidad de buscar culpables sabiendo por aquello por lo que uno debe pasar, que es un proceso doloroso, vergonzoso y que te lleva al extremo del “no ser *piyapi*”.

Hasta aquí, por tanto, podríamos decir, que en ese primer momento de encuentro con la visión que abre la ayahuasca al shawi - siempre pensando en ésta como medio para enfrentarse a la muerte o la enfermedad por mal de gente, no lo olvidemos - uno apenas sienta más que el pavor de sentirse cerca de la verdad. Es cierto que puede que no vea nada. No siempre la ayahuasca ofrece visiones. O no siempre uno sabe ver aquello que muestra la planta. Pero en eso radica también su importancia, su magia, en que permite ver cuando hay que ver, y cuando no, diría un shawi, es como un sueño visto por televisión. De hecho, asistí a sesiones en las que hubo visiones y otras tantas en las que los asistentes confesaron no haber visto nada. Asistí a sesiones de ayahuasca en las que incluso Rafael reconocía que le había sido complicado entrar a la visión. Otras, en las que ésta duró más de cinco y seis horas. No siempre importa cuánto se ve. No siempre se ve lo que uno espera. Pero cuando un shawi habla de la ayahuasca, dice siempre algo que la identifica muy bien; ahí uno lo ve todo clarito, quien le hace bien y quien le tiene envidia; cómo va a ser su muerte, si va a tener hijos si será mujer o varón, si su mujer le saca las vueltas. Pero decir esto, no significa que ellos mismos lo hayan visto por sí. De hecho, no es tan fácil encontrar entre los shawi a alguien que haya tomado alguna vez ayahuasca. Y si los hay, se muestran prudentes al decirlo y sobre todo al contar sus visiones, el lugar donde lo hicieron y el por qué. La respuesta más común que te da un shawi cuando le preguntas si ha tomado ayahuasca es “no, pero algún día lo voy a hacer”. El discurso sobre su visión, entonces, es casi un discurso aprendido, común por otra parte, en el mundo

⁷⁴¹Nos desviaría de nuestro argumento detenerse en un aspecto que, sin embargo, entiendo especialmente interesante y significativo con respecto a la propia naturaleza del shawi, esa que como veremos en el epílogo corresponde a la de una presa frente a un predador. Me refiero a la “vergüenza”. Un elemento unido desde la Grecia clásica a la guerra, a la venganza, a la locura, a la enfermedad (Lotman 1979, Kristeva 1980, Blanch 1995, Padel 2005) y que en el caso shawi aparece como clave en su propio devenir como ser humano. La vergüenza shawi es mostrarse fuera de sí, mostrarse enfermo, loco, todo aquello que implica, en realidad, la venganza. Este tema ha sido objeto de un trabajo que he presentado recientemente en el seno del III Simposio de CITAP *Violencia y Discordia, Ares y Eris*, celebrado en la ciudad de Trujillo entre los días 18 y 20 Abril del 2013, y auspiciado por la misma Fundación CITAP (Centro Interdisciplinar de Mitología Comparada). El título de mi ponencia, que formará parte de una publicación futura, fue “*La vergüenza en la discordia entre los shawi del alto amazonas*”.

chamánico, pero que, sin embargo, se entiende como algo *necesario* de haber y de tener al menos algún día, sabiéndose quizás que antes o después se tendrá que hacer. ¿Por qué?

La ayahuasca, lo dijimos más atrás, ha pasado en el mundo shawi aparentemente al plano de lo privado, de lo oculto, de lo extremo; se ha vuelto algo casi prohibido cara al exterior para una sociedad que funda su propia conversión, y por ende su fundación, aquella de la que fueron objeto en tiempos del Mono Pelejo, en una toma colectiva de esta misma planta. Allí se referían a ella, simplemente, como planta para la conversión. Y, en verdad, eso sigue siendo. Pues a pesar de su oscurantismo, parece imposible que los shawi renuncien a aquello que les confiere: su capacidad, como decimos, para convertirse en lo que no son, “predadores”.

Llegados a este punto, para seguir avanzando y hacerlo también en función de las preguntas que nos formulábamos más arriba sobre la necesidad de buscar culpables y por qué esta búsqueda supone la abnegación como persona de los shawi, me gustaría presentar un hecho que, en principio, rompe absolutamente con la afirmación de que la ayahuasca forme parte de un mundo minoritario y privado shawi. Puede que no todos admitan tomarla ni que se atrevan a hacerlo, pero “en ocasiones” sucede lo que aquí voy a contar, un hecho que creo que es, quizás, el que ha marcado con más fundamento no sólo este trabajo sino también mi misma percepción sobre el conjunto shawi y mi mismo trabajo de campo. Y digo “en ocasiones”, porque tras haberlo vivido yo, tuve constancia de que al menos había pasado dos veces más que fueron recordadas por Fuentes y la hermana García. Se trata de una identificación colectiva y abierta de personas consideradas brujas de todo el Distrito de Cahuapanas sucedida en el año 2006 y llevada a cabo durante cuatro días de toma de ayahuasca dirigidas por dos médicos no shawi, pero promovida y demandada por éstos y también por las familias awajun que comparten el distrito. Por entonces, yo me encontraba en el lugar donde se llevó a cabo esta labor de identificación pasando mi segunda estancia de trabajo de campo. Y esto fue lo que pasó, o al menos, hasta donde llegó mi percepción de lo acaecido.

Junio del 2006, Río Cahuapanas. En el seno de una reunión comunal, el Gobernador del distrito de Cahuapanas, comienza a relatar a los comuneros bajo el único punto de la Agenda del día, *Salud*, el que había venido siendo su trabajo de investigación durante los últimos meses. Con ello, intentaba cumplir con la principal promesa lanzada por el Alcalde en su campaña: erradicar el problema de *salud* en el distrito. Siguiendo lo acordado, el Gobernador anunciaba que había contactado con médicos de todo el departamento de Loreto y también de San Martín, y que había conseguido el compromiso de tres personas que prestarían sus conocimientos para el fin definido. Ahora le tocaba al pueblo, de aquí el motivo de esta reunión en concreto, decidir a quienes de todos ellos se le encargaría la labor de acabar con sus problemas. En primer lugar, el Gobernador, propuso la posibilidad de contratar a una persona procedente de Iquitos que a través de unas denominadas

“cartas de Brasil”, se comprometía a desvelar el nombre de todos y cada uno de los brujos del distrito. En segundo lugar, estaba la posibilidad de pedir el servicio de un curandero afincado en San Lorenzo, que con ayuda de la ayahuasca, se enfrentaría a los espíritus de aquellas personas que, previamente, eso sí, hubieran ya sido identificadas, o que fueran consideradas por los propios comuneros como conocedores habituales de estas prácticas. Por último, sin listas de brujos ni cartas, sólo en sesiones de curación vigiladas por la ayahuasca, estaba la opción de contratar a dos personas que se ofrecían a llevar a cabo dicho trabajo discretamente, procurando la conversión de las almas de quienes, tal vez sin desearlo, hacían mal uso del conocimiento que poseían. Lo harían, además, intentando sanar a quienes estuvieran padeciendo las acciones de estos mismos y pobres descarrilados, y dándoles el nombre si así lo deseaban.

Como una comunera más presente en la reunión, a medida que ésta avanzaba, me iban llegando una serie de datos que, para mí, entonces, hacía de cuanto sucedía un prefacio de novela de ficción casi perfecto. Conscientes de lo que suponía para todas las comunidades del Sillay y del río Cahuapana la actividad de la hechicería, las autoridades de ambos ríos se habían comprometido a realizar una lista en la que se incluyeran los nombres de todos los brujos vivientes en el territorio, desde el alto Sillay hasta la última comunidad awajun perteneciente al distrito de Cahuapana. Así se pidió y así se ejecutó. Reunidos en una comunidad del Sillay, se elaboró una lista dejando constancia de la misma en el acta comunal. Y en base a ésta, como si de una constancia legal se tratara, se solicitó a las autoridades distritales que actuaran en consecuencia frente a su problema de salud. La lista recogía y recoge aún, aproximadamente, unos cincuenta nombres. Pero, supuestamente, permanecía en el acta de esa comunidad sin que nadie, más que las autoridades mismas, tuvieran acceso a ella. Esta lista era, entonces, de la que se hablaba en la reunión de Junio en la que estábamos.

A las propuestas presentadas por el Gobernador, se le sumaron algunas aportadas por los presentes a la reunión. Alguien propuso a un invidente de Iquitos con fama internacional. Pero no gozó de mucha simpatía por su “ausencia de miras”. La idea se descarta rápido. “*Debe ser un cocama*”, dicen, “*o mejor aún, un lamista*”. “¿Por qué no un shipibo? Tal vez los lamistas y los cocamas son los mejores para ver”, parecía concluirse. Y así fue. Tras una discusión tensa y nada sencilla - no todos los presentes estaban de acuerdo con esta declarada caza de brujos - se toma una decisión final: “será un médico Cocama acompañado por otro de Lamas los encargados de dar los nombres de los brujos del distrito. Lo harán delante de todo el mundo, en sesión abierta, con ayahuasca, sin conocimiento previo de la realidad de las comunidades, sin que lleguen a sus oídos nombres concretos ni lugares precisos de quienes practican esta terrible actividad, la brujería”⁷⁴². La

⁷⁴² Por supuesto, una de las razones que llevó a los reunidos a decantarse por los médicos cocama y lamista es que no existía posibilidad real, según ellos, de que tuvieran noticia de la lista elaborada previamente. Algo que me fue

brujería, la mayor fuente de desorden de sus vidas y el que tantos problemas de enfrentamiento les lleva a tener con el pueblo vecino de los awajun, convocados y presentes en la reunión por el mismo motivo. El costo de toda esta operación, por cierto, no fue ni tan siquiera discutido. Nadie ponía en duda que el Alcalde se haría cargo de ello. Era una promesa reflejada en su programa electoral y nadie le dejaría que se marchara sin haberlo hecho.

Con todos los detalles ya marcados pues, la reunión concluyó que los médicos estarían llegando al lugar indicado en los primeros días de julio. Pasarían ahí cuatro jornadas intensas de trabajo durante las cuales atenderían también a los enfermos que se les acercaran. Debía entenderse, sin embargo, que su función principal era desvelar el nombre de quienes estaban procurando el dolor y el sufrimiento de tantas familias. Familias, recordemos, shawi y awajun. Con todo ello, empero, una única cuestión quedaba en el aire en esta reunión: ¿qué hacer con los señalados? Echarlos de la comunidad, meterlos en el calabozo, obligarlos a comer hasta que echen sus viroles, ponerlos a disposición de la policía nacional de San Lorenzo para que los encarcelen, matarlos...El espíritu cristiano de los shawi no parecía contemplar esta última opción, al menos abiertamente, aunque reconocían que no sería así si la venganza estuviera del bando de los awajun. Estos últimos, simplemente - así lo reconocieron a viva voz algunos presentes en la reunión - los matarían. Ese era el fin que se merecían. En cualquier caso, era importante decidir qué hacer con los brujos pero lo primero era identificarlos. Así que esta cuestión se quedaba finalmente en el aire.

Los días previos a la llegada de los médicos fueron de una gran particularidad para todas las comunidades del Distrito, especialmente para aquella en la que se llevaría a cabo el gran evento. Cada día que pasaba el ambiente se hacía de mayor espera. Todo el mundo estaba pendiente de los mensajes por radio, de las embarcaciones que llegaban a los puertos. Los rumores sobre aquellos que serían señalados con toda seguridad se disparaban. Y las actitudes de lejanía con respecto a ellos se hacían extraordinariamente visibles. Las advertencias de los más cercanos eran constantes. Pero muchos se mofaban enfrentándose a sus propios parientes con más miedo que esperanza, en cualquier caso, por verse libres del rumor que les rodeaba. Todo el mundo sabía que llegado el día, todos, niños, mujeres, adultos, visitantes, debíamos estar presentes en la casa comunal mientras se llevara a cabo el trabajo de los médicos. De no ser así, seríamos considerados automáticamente sospechosos de hechicería y tratados en consecuencia, es decir, en principio, arrestados y retenidos por la policía de la comunidad al menos hasta que se decidiera qué hacer con nosotros tras demostrarse nuestra condición de brujos. (Hablo en plural, incluyéndome en el conjunto, no sólo porque, por entonces, como dije, yo era una visitante en la comunidad donde esto sucedía - me alojaba además en casa de una de las personas con más influencia de ésta -, sino también, porque se

corroborado después por los mismos protagonistas. Sin embargo, el hecho de que hubiera ya una lista, no deja de ser un precedente importante para toda esta historia.

me pidió expresamente la participación activa en la sesiones que llevaron a cabo los médicos. La excusa argüida era que mis propios espíritus ayudarían a identificar y vislumbrar mejor a los de los supuestos brujos).

Debo decir, que de manera paralela a estos acontecimientos, quiso el destino que una comisión formada por algunas Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús, entre ellas la superiora de entonces y un joven párroco de la Congregación Salesiana encargada de la evangelización en estos lares, desembarcaran en los mismos días en Cahuapanas. Su cometido allí era principalmente bautizar a quienes estuvieran preparados para recibir dicho sacramento. Las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús, llevaban años trabajando en la zona con la población indígena, especialmente con los Shawi. Este era su viaje de despedida. A partir de entonces, pasaban la batuta a los Salesianos para que ellos siguieran su labor en esas tierras. Ninguna de las hermanas, a pesar de los años de experiencia, podía suponer una despedida más amarga.

Llegó el día grande y los médicos contratados hicieron su aparición. Llegaron acompañados de sus esposas. Nadie había hablado con ellos desde su salida del lugar donde residían. Nadie salvo la autoridad que los llevó hasta el Cahuapanas en casi tres días de viaje. No conocían la zona. No tenían conocimiento de la existencia de esa lista que las autoridades de todas las comunidades habían elaborado con los nombres de los sospechosos meses antes. Apenas sabían algo sobre los shawi y algo más sobre los jíbaros. Total, parecía que venían limpios, con aire tranquilo, con ese aspecto que se tiene o que lo da los largos años de experiencia a uno en su trabajo. Sin embargo, cierta amistad fruto de la cercanía que tuve con ellos en los días que duró éste, me descubriría que nada parecido habían pasado en sus vidas de médicos como lo sucedido en tierras shawi. No sólo pidieron marcharse antes de tiempo incluso renunciando al dinero. Prometieron no volver jamás y no volver a hacer un trabajo como éste. Ni por todo el oro del mundo.

Primer día de sesión de identificación de brujos. Los médicos llegaron sobre las diez de la mañana acompañados de sus esposas. Por su aspecto, son identificados rápidamente *como* gente mestiza. Son recibidos sin demasiado alboroto. La gente les mira desde dentro de sus casas. Vienen acompañados por el Gobernador. En su casa son recibidos y se acomodan con vistas a pasar ahí los días siguientes. El *Apu* de la comunidad y varias autoridades más, son invitados a esta misma casa para su presentación. La esposa del Gobernador, junto a sus cuñadas, les invitan a tomar masato siguiendo las costumbres shawi del recibimiento en el hogar. Mientras toman, esperan un caldo de gallina que ya ordenaron hacer. Poco a poco, la casa del Gobernador comienza a llenarse de curiosos “enfermos”. Pero los médicos piden algo de tiempo para comenzar a trabajar; han viajado duro hasta llegar aquí y necesitan descansar. Después, no se le negará terapia a nadie. Todo el mundo es bien recibido por ellos, bien tratados y considerados en función de sus dolencias. De los dos médicos, uno de ellos, parece ser el que lleva la batuta de la consulta. El que tiene la mejor

condición para sanar. El otro da la impresión de ser más que nada su escudero, el que le vigila, el que le apoya, el que *ve* y afronta los peligros por los dos. El primero tiene su propia consulta en la ciudad donde viven. El segundo trabaja en la Reserva Natural de Pacaya Samiria. Sus mujeres les acompañan, y lo hacen no sólo en función de esposas. Forman parte también del equipo médico. Ellas no toman ayahuasca. Dicen no necesitarlo. Ellas ven y vigilan, velan por la seguridad de sus esposos desde este mismo mundo.

Durante la tarde, los médicos ya han tenido tiempo para recibir a un gran número de gente. Muchos de ellos han sido anotados en una lista para que por la noche, mientras que se celebre la que será la primera sesión pública para identificar a los brujos, se acerquen a ellos para tratarles. A las siete de la noche, los policías comienzan a animar a la gente a dirigirse a la casa comunal. Una gran casa comunal aunque a medio hacer, con suelo de cemento y techo de calamina levantada gracias al apoyo de la Municipalidad. En un rincón de ésta se ha dispuesto un pequeño habitáculo resguardado con plásticos de color azul. Así lo han pedido expresamente los médicos, quienes solicitaron que no fueran de color negro pues no le permitirían ver, al tiempo que protegerse, los espíritus de quienes a partir de breves instantes serían instados a venir y dialogar con ellos. Si en su caso quisieran luchar, ellos debían saber defenderse. En esta reducida habitación se colocarían, pues, los médicos acompañados de sus esposas, pero también de cuatro o cinco personas, quienes quisieran que desearan tomar ayahuasca con los médicos y participar personalmente en la visión que la sesión les pondría enfrente. Los médicos y algunas autoridades piden mi presencia entre estos elegidos. Yo prefiero reservarme para el segundo día y pongo la excusa de no haber dietado correctamente para tomar esa noche. Mi decisión es respetada y me esperan, entonces, para el día siguiente.

El ambiente era frío. Había llovido mucho y las calles que llegaban hasta la casa comunal eran un puro barrizal. Por unos altavoces (altoparlantes) se convocaba a la gente a acudir a la sesión. Los médicos ya estaban preparados. Las autoridades presentes. Y, entonces, empiezan las presentaciones. El discurso inaugural y la explicación más clara de cuanto va a acontecer a partir de ese momento corre a cargo de un profesor de la comunidad, una persona con una gran influencia en la toma de decisiones, presidente del club de fútbol, regidor, la persona que, por cierto, me alojaba a mí en su vivienda. Su interés en todo cuanto iba a suceder era grande. Pues además del interés general que tenía todo el mundo, a él le movía además una cuestión delicada. Hacía unos años, su suegro había desaparecido en el bosque y nunca había vuelto a su casa. La familia estaba convencida de que su pérdida era una cuestión de brujería. Y este era el momento para salir de dudas. Además, él mismo, vivía con una amenaza de muerte sobre sí de una persona que vivía en el Alto Sillay. El defensor del pueblo del Distrito, tenía dicho asunto entre manos, asunto que se torció, y mucho, justamente coincidiendo con estos días. Pero como éste, los casos se sucedían en

casi todas las casas no sólo de Cahuapanas sino de todo el Distrito. El que más y el que menos, tenía razones para querer que se desvelaran por fin los nombres de los hechiceros.

A la explicación en shawi del profesor, por tanto, le siguieron las palabras del *Apu* y del Gobernador. Y a la de todos ellos, las de los mismos médicos, quienes explicaron con detalle en qué consistiría su labor. *“Necesitaremos tiempo, silencio y tranquilidad. No hemos venido a provocar problemas a nadie; nuestra intención no es culpabilizar sino intentar hacer salir del mal a quienes están sumidos en él. La decisión de qué hacer con quienes no quieran salir depende sólo de ustedes, de nadie más. Hoy, en el primer día, se espera dar ya algunos nombres. Quizás no todos. Pero habrá revelación. Tras esto, pasaremos a sanar a algunas personas y con ello visionaremos igualmente a quienes provocan el mal. Todos los sabedores, los conocedores, los curiosos serán llamados, esto quiere decir, tanto los que hacen el bien como los que hacen el mal. Aquellos que sólo usan sus conocimientos para el bien de los demás se nos mostrarán como médicos, vestidos de blanco, como si estuvieran en un hospital. Los que, por contra, han buscado las maneras de conseguir más conocimientos sólo para hacer el mal, se mostrarán su espíritu negro, repleto de mal. Estos últimos, si lo desean de verdad, podrán ceder, convertirse y renunciar a ser brujos; nosotros les ayudaremos. No hemos venido para luchar. Pero si alguno nos ataca, nos sabremos defender”*.

Rostros serios, pensativos, con dolor, con miedo, con ansias de saber, confirmar. Ocho y veinte de la noche. Los médicos empiezan su trabajo. Una hora después empiezan a sonar los primeros nombres. Las sillas comienzan a moverse. La policía se inaugura con su labor de búsqueda. Algunos de los nombrados se resisten. La gente clama a la policía para que no tengan miedo y hagan su labor. El primer acusado logra escapar y huir monte adentro. Otro, pariente de éste, es traído ante los médicos. Lo niega todo. Niega saber nada ni ser nada. Y tacha de farsantes a los médicos. Voces en contra y a favor recorren el auditorio. Uno de los médicos anuncia que por el momento no se darán más nombres. Temen por su propia seguridad. Dejan dicho que hay demasiada gente que utiliza sus conocimientos en estos parajes para causar muertes, muchos y buenos conocedores de la que se considera la peor de las prácticas del conocer natural, la magia negra. Los médicos y sus esposas tienen miedo y necesitan verificar y protegerse. Darán nombres, pero no todos. Muchos sólo los anotarán y se los entregarán a las autoridades quienes serán las encargadas de decirlas a viva voz pero sin la presencia de ellos. Los murmullos de disparan, los comentarios, gestos de aprobación por parte de unos y de desagravio por otros; desolación y escepticismo por quienes se sienten mas cercanos al señalado verdugo. En total, en la primera sesión son revelados hasta doce nombres. A la mayoría de la gente no les sorprende. E incluso en algunos casos, ni a los mismos nombrados. Lo que era ya motivo suficiente para que quienes llevaban tanto tiempo sufriendo dolor por su causa, se sintieran aliviados. Después de los primeros

nombramientos, el trabajo de los médicos se centró en la curación de personas enfermas. El enfermo ocupaba una silla frente al médico que con sus constantes cantos y el tabaco que acompaña siempre la toma de ayahuasca, era capaz de identificar las causas del dolor del paciente. Entre los enfermos hubo un poco de todo, desde quienes no sufrían más que una gastroenteritis o reuma, para lo que se les recomendaba la toma de ciertos vegetales al alcance de todos, hasta quienes sí estaban padeciendo de manera evidente para ellos, la fuerza de un brujo. A éstos se les daba el nombre si lo deseaban y se les prometía hacer todo lo posible por contrarrestar su poder y sanarlo. La primera sesión terminó bien entrada la madrugada.

Segundo día de sesión de identificación de brujos. Al amanecer del día siguiente de la primera sesión, el ambiente de la comunidad estaba más enrarecido que nunca. La gente permanecía en sus viviendas, como hacen los días festivos en los que no salen a sus huertas; las ollas de masato apenas se oían, y sólo algunas mujeres se juntaban vagamente en la orilla del río a lavar sus ropas como cada día. En mi casa no faltaron los comentarios sobre la jornada nocturna del día anterior. El profesor parecía inquieto. Mucha gente del Sillay había venido hasta aquí para ver a los médicos. Eran prácticamente los únicos a los que se les veía deambular por entre las calles. No tiene la gente de Cahuapanas mucha fama de ser cordial con el extranjero sillayno. La única casa con bulla parecía ser la casa que alojaba a los médicos. Las esposas de éstos habían venido cargadas con sus maletines de peluquería y hacían la permanente a las mujeres shawi, llenando sus pelos de trenzas y rizos; diez nuevos soles peruanos, o en su defecto una gallina, era el precio por un nuevo *look* a lo mestizo. Mientras tanto, los esposos seguían recibiendo enfermos. Y con ello, añadiendo nombres a la lista de pacientes que verían en la noche.

El *Apu* y el Gobernador convocan una reunión en la casa comunal para dar los primeros resultados de la noche anterior. A los dos se les ve nerviosos, apurados. Minutos antes de comenzar la reunión han pasado por la casa del profesor. Se sienten completamente abrumados por lo sucedido, acosados y víctimas de cuanto está sucediendo. Temen que la gente que ha sido señalado por los médicos busquen venganza atacándoles a ellos. En un ataque de sinceridad, el *Apu*, me reconoce que a él, en el fondo, le hubiera encantado ser brujo. Que admira el conocimiento y el poder de esas gentes. Pero por más que lo ha intentado, él nunca jamás ha soñado ni ha podido ver esas cosas que dicen que ven los brujos. Estaba completamente fascinado por el trabajo de los médicos.

Comienza la reunión. El aforo se había reducido considerablemente. El *Apu* comienza el discurso defendiendo su posición de neutralidad ante todo lo que está sucediendo, al igual que el Gobernador. *“Si los médicos están aquí es porque el pueblo lo ha querido, no sólo nosotros, dicen. Ahora, ya no hay manera de volver atrás, han venido a hacer su trabajo y no se marcharán hasta hacerlo”*. Las voces disonantes se escuchan altas. Son los familiares de los señalados. Las de las

víctimas se abren paso con más ímpetu que nunca. El ambiente sube de temperatura cada segundo. Varias mujeres se enzarzan a guantazos y tirones de pelos acusándose unas de defender a sus esposos sabiendo que son brujos, otras por acusar sin saber lo que están diciendo. Muchos de los supuestos brujos se agolpan en la casa de las Misioneras y del Párroco pidiéndoles protección. Pero la única protección que éstos pueden ofrecerles es que se marchen lejos durante un tiempo hasta que todo esté, quizás, olvidado. El sacerdote, presente en la reunión, se dirige al público en un alarde impecable de santidad y evocando el poder absoluto de Dios para mandar en las vidas de la gente. Nadie estaba en desacuerdo con eso, los shawi son gentes cristianas, pero ¿qué pintaba Dios en un asunto de gentes?

Pueden imaginarse que la vida en la comunidad concreta en la que se llevaban a cabo estas identificaciones, durante estos días fue de una intensidad más que desbordante. Misioneros a un lado, brujos al otro, médicos espiritistas con Biblia en mano evocando a Santa Rosa para desenmascarar espíritus demoníacos; padres que buscaban padrinos “cristianos” para sus hijos - bautizados, confirmados, casados y no en estado de pecado - y el defensor del pueblo que, para rematar, pide llevar al calabozo a uno de los supuestos brujos por ser quien, verdaderamente, amenazó de muerte al profesor en esa historia que antes citamos sin demasiados detalles. En fin, toda una locura, también o más para una aprendiz de antropólogo que estaba destinada a ser protagonista de dos de los días más difíciles que he vivido, sin duda, durante mi estancia en el territorio shawi. El primero fue la noche de la segunda sesión a la que estaba casi obligada a asistir al haberme excusado la noche anterior. El segundo, unos días después de que los médicos se hubieran marchado ya de la comunidad, cuando yo misma fui invitada a marcharme por miedo a ser usada como víctima. Pero bueno, empecemos viendo qué ocurrió en la segunda noche de sesión.

De nuevo, la cita era a las ocho de la noche. Los médicos solicitan que la segunda sesión de su trabajo no se lleve a cabo en la casa comunal. Necesitan un espacio más protegido, más cerrado para poder defenderse. La noche anterior les había sido bastante complicado hacerlo por la ausencia de paredes en torno a ellos. Así que la sesión se trasladó al interior del patio del colegio, donde estaba la antigua casa comunal, un lugar algo más resguardado. La convocatoria, esta vez, no era forzosa. Los médicos ya habían tenido un primer contacto con el mundo espiritual parece que de todos los allí presentes y tenían más o menos claro a quién debían afrontarse. Faltaría, en cualquier caso, confirmar sus intuiciones. Abriendo un pequeño paréntesis, me gustaría decir, que a pesar de lo difícil que me resulta desligar mi experiencia personal de esa noche, de lo que sucedió (o debió suceder) allí realmente entre los médicos, los brujos, los shawi y los awajun, mucho de lo que acaeció, tanto esa noche como en los días venideros, no podría ser reflejado aquí si no hubiera pasado yo misma lo que pasé. Salvando, por supuesto, las distancias culturales entre el mundo shawi y el mío, mis distintas percepciones e incluso mi particular afectividad ante lo que estaba

viviendo. No se trata de hablar aquí de ello, sino de lo que yo llegué a entender de cuanto estaba sucediendo gracias a que formaba parte precisamente de cuanto estaba viviendo yo; el temor no sólo de *ver* sino también de ser visto por los demás, en este caso, por qué no, como un posible espíritu del mal.

Acompañábamos a los médicos en la toma de esa noche el profesor, su padre, el Gobernador, otro comunero más y una servidora. Cinco en total. La sesión comenzó como la anterior y siguió los mismos pasos que la noche anterior. Los resultados, empero, fueron algo más particulares, con algunos pequeños detalles. El primero de estos detalles fue el ataque sufrido por uno de los médicos. Un ataque espiritual, se entiende. El segundo, la doble confesión de dos personas que presentes en la sesión admitieron su vinculación con el mundo de la magia tal y como los médicos supieron diagnosticar. Estas personas estaban presentes entre el público. No es importante para este texto dar los detalles de cómo se produjeron estos dos eventos. Sin embargo, sí es importante decirlo para intentar transmitir no sólo la veracidad que se le daba, que tenía por sí mismo para los presentes cuanto sucedía allí, sino también la tensión y, diríamos, el sentimiento a flor de piel que fluía en una noche, esta vez, más estrellada y acompasada que nunca. Volvieron a salir más nombres, más víctimas que encontraban las razones de sus dolencias, de sus muertes. Para el círculo que formábamos los elegidos de esa noche, también hubo revelaciones. Y el profesor, por fin, pudo ver cual había sido el final del padre de su esposa. Pasadas las dos de la madrugada, algunos de los invitados a tomar ayahuasca éramos invitados a retirarnos. La sesión había concluido para nosotros.

Al día siguiente, la comunidad volvió a amanecer extraña. Más extraña si cabe por la noticia de que un supuesto brujo había sido asesinado cerca de los límites entre dos comunidades awajun y shawi. Esta noticia, sumada a cuanto había sucedido en las dos noches pasadas, cambió el rumbo de las cosas para Cahuapanas. Los médicos, tras el ataque sufrido por uno de ellos, querían abandonar cuanto antes. Se negaban a seguir adelante. Las autoridades awajun se presentaron entonces exigiendo que se disiparan las dudas también sobre quienes eran acusados de brujos en su pueblo. Pero querían que esto se llevara a cabo en sus comunidades, no en territorio shawi. Estaban dispuestos a todo, incluso a llevarse a la fuerza a los médicos. La noticia de la muerte de una persona acusada de brujería, de un shawi casado con una awajun, despertó más aún su ira. Y su argumento era que, como siempre, los shawi lo habían matado ahí para culpar a los awajun. Pero los awajun no lo habían hecho. Así la situación, se resolvió que los médicos hicieran una sesión más en una comunidad awajun. Los médicos accedieron, pero pidieron marcharse después de esa sesión y dar por finalizado así su trabajo. Pero a pesar de la intensidad del conflicto, la tercera sesión de los médicos espiritistas, la llevada a cabo con awajun fue, en palabras de ellos mismos, la más serena. Para ellos estaba claro que quienes mejor y de manera más agresiva practicaban la hechicería, eran shawi. Eran grandes conocedores del mundo de la naturaleza, no les cabía duda. Pero sus límites no

se paraban en la bondad. Una identificación meditada y perseguida con aquellos seres más peligrosos del monte les otorgaba a los chamanes shawi, un gran poder sobre la vida de las gentes.

Como puede imaginarse, la conclusión de los médicos sumada a la muerte de una persona en territorio awajun y al convencimiento siempre, por parte de éstos, de que son los shawi los que usan indiscriminadamente su conocimiento para matar, todo ello decimos, estaba formando un concentrado tan potente, que nadie tenía duda de que terminaría por explotar fuera como fuese. Los shawi, absolutamente asustados, volvían en su recuerdo a los raptos de mujeres que sus antiguos sufrieron por parte de los awajun, sus correrías, las violaciones, las muertes indiscriminadas hacia sus gentes. Muchas familias tomaron la decisión de alejarse, de refugiarse en sus tambos, de visitar a familiares en la ciudad o en comunidades distantes. La tensión era tan fuerte que principalmente las autoridades temían por sus vidas y por las de sus familiares. El Gobernador ya había comenzado a padecer las consecuencias de su relevancia en el tema de los médicos: su esposa estaba gravemente enferma y ninguna medicina ni nadie sabía cómo sanarle. Los médicos, antes de marcharse, le advertirían de que pasaría por ello. No fue la única, desgraciadamente, también su hija pequeña. En fin, un desastre auténtico. Por lo que todo parecía indicar, que en vez de aminorarse, el problema de salud para el pueblo shawi y, en su defecto, también para el awajun, iba por el camino de afianzarse más que de esfumarse.

Con Cahuapanas en plena ebullición y noticias de un inminente ataque de los awajun a la comunidad en la que nos encontrábamos, el profesor, mi anfitrión, me recomendó volver a la ciudad al menos temporalmente. Allí estaría más segura que en su casa donde hasta él temía ser atacado en cualquier momento. Ya sabía yo, decían, cómo se la jugaban los awajun en esto. Sin hacerme demasiado la valiente, acepté su invitación. Y en la primera embarcación que salió, me desprendí de la suerte que pudieran correr mis propios anfitriones. Junto a mí viajaban varias familias. Y entre estas familias, dos de los señalados por los médicos como brujos. El destino de todos parecía ser el mismo, una huida pero con esperanza de un pronto retorno.

Hasta aquí esta historia que hace de la búsqueda de culpables de mal de gente un asunto abierto y colectivo. Y rompe así, de alguna manera, con el oscurantismo al que se destierra generalmente el mundo chamánico shawi. Sin embargo, es digno de señalar varios aspectos: en primer lugar, la toma de ayahuasca en sí misma está dirigida por dos médicos no shawi, un cocama y un lamista. Lo que quiere decir que se está encomendando la salud del pueblo shawi a quienes son considerados como “otros”, *quëma*. No son unos “otros” cualquiera, de todos modos, pues como ya hemos señalado en varias ocasiones, los cocama gozan de una gran fama como visionarios entre los shawi. También fueron ellos, recuérdese, quienes les dieron el nombre de “chaya-huitas” a los misioneros para calificarlos como hombres del monte (ver capítulo 5). Todo aquel que desea tomar ayahuasca,

en cualquier caso, es invitado a hacerlo durante los días que permanecieron los médicos en Cahuapanas. Algunos lo hicieron, otros dejaron que los médicos lo hicieran por ellos, es decir, que fueran ellos quienes se encargaran de enfrentarse al culpable de su enfermedad o muerte de familiar, y librase con él la lucha para hacerles entender que lo que hacían no era digno del conocimiento que poseían. Hay que decir que algunos interesados, siguieron a los médicos hasta el territorio shawi para ver lo que allí sucedía. Volvieron asombrados y avergonzados al comprobar que ni uno solo de los médicos que allí fueron identificados, hacían el mal. Todos eran curanderos, no brujos, como los shawi. De los shawi identificados, más de cincuenta, la inmensa mayoría no sólo eran brujo, sino que practicaban la magia negra, decían ellos, la peor de todas las artes de la medicina. ¿Qué sucedía aquí?, ¿acaso había una fuerza mayor que llevaba a los *pënoton* shawi a inclinarse hacia la brujería, a hacerse eco de las envidias y a llevar acabo venganzas en vez de curaciones? La respuesta de los shawi a estas preguntas se ha acercado algo más en el tiempo a nuestros días. Es decir, ha dejado atrás el tiempo de los camëna y ese otro - o mismo - en el que llegaron los patrones y los shawi se sumergieron bajo el agua para escapar de la enfermedad. Hoy, el lugar de los borrachos y los patrones, parece que lo ocupan los awajun, a quienes los shawi achacan no ya la existencia de la enfermedad, sino la muerte de los únicos que pueden librarles de ellas, sus *pënoton*. Vamos a ver esto en un apartado independiente, el que cierra este trabajo para darle paso a un Epílogo que intenta aunar las principales ideas del texto y las razones que nos han llevado a considerarlas y de qué manera.

La venganza shawi. El final de la enfermedad que les mata

Como resumen de lo dicho hasta ahora, podría decirse, que el shawi, como consecuencia del ataque de un brujo, se enfrenta a toda una cadena de circunstancias dolosas que se inician con la *dislocación* de su propio cuerpo; *dislocación* que le produce la enfermedad resultado del mismo ataque, y que es la conocida bajo el nombre de mal de gente. Su estado enfermizo le conduce a la pérdida de su estatus como persona, pues le priva de realizar las actividades que le definen como hombre (*quëmabi*) o mujer (*sanapi*) y, en este sentido, sufre también su descontextualización con respecto al grupo residencial al que pertenece, pues se ve desprendido también de su propia posición relacional con quienes son sus parientes (yerno, compadre, cuñado). Esta situación lleva al shawi a buscar una salida apoyándose en los conocimientos y las prácticas de un *pënoton*, quien intentará averiguar los motivos que conducen a su enfermedad a través de sesiones acompasadas, generalmente, con tabaco. Sin embargo, sólo una batalla sin tapujos entre la víctima y el verdugo dará fin a la situación calamitosa del shawi. Una batalla, empero, que tiene lugar en un espacio muy particular, el abierto por la visión de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). Ahí es, en medio de largas

y complejas sesiones de curación, donde el shawi halla su única opción de re-conducir su salud, esto es, de recuperar su condición humana y de persona. Y ahí es también, donde se lleva a cabo de una manera particular su venganza. No tanto como satisfacción de un agravio o daño, como define la Real Academia de la Lengua a esta afección, sino “simplemente”, como veremos a continuación, como *conversión* a una condición, la de ser humano.

La venganza, es una afección de la que los shawi se distancian con frecuencia resguardándose en su condición de indios cristianos. Sin embargo, parece haber demasiadas evidencias de que no son del todo ajenos a su presencia. Sobre todo, cuando se trata de responder a quien se considera directamente responsable de la muerte de alguien, es decir, cuando se trata de afrontar al brujo. No tanto ya, por eso, con quien pueda estar detrás de la acción de éste, sino de él mismo. Pues se sabe que hay quien acude a quienes tienen el poder de matar, y en estos casos, el brujo, no es más que el arma que se utiliza para ello. Aunque, evidentemente, si no existiera esta arma no existiría la posibilidad de tomarla. Así que, finalmente, la culpa, y, por ende, la venganza, mira casi siempre hacia la persona del *pënoton*, quien de alguna manera se siente también víctima de su propia condición.

Vengar, para un shawi, es *i'huërëtërin*, una acción que significa igualmente devolver, revolver, remover, por ejemplo, la comida en la olla. La venganza, *yai'huërëtërinso'*, es un deseo (*yai'*) por ocupar el lugar de otro, por reemplazar o parecerse a otro (*ya'huërëtërin*). Vamos a explicar cómo se entiende esto. Y para ello, volveré de nuevo al relato de una historia, algo más breve ésta pues se trata de una noticia de la que tuvimos conocimiento ya en España, durante la redacción de esta tesis. Nos referimos a la muerte de 14 chamanes en el departamento de Loreto; siete de ellos, de los únicos que se encontraron sus cuerpos, shawi. La noticia ha sido publicada en los principales medios del país y también en algunos internacionales. Nosotros aquí reproducimos uno de tantos titulares:

Chamanes shawi asesinados en Balsapuerto, Loreto. Al principio fue un rumor, pero ahora está prácticamente confirmado que algo raro ha estado sucediendo en la localidad de Balsapuerto, en la provincia de Alto Amazonas, Loreto. Catorce curanderos, o shamanes, de la etnia Shawi, habrían sido asesinados durante los últimos veinte meses. El dirigente de la Federación del Pueblo Shawi, Segundo Pizango, dijo que los testimonios de los familiares de los asesinados responsabilizan al hermano del alcalde, Alfredo Torres. En opinión del estudioso de temas amazónicos, Roger Rumrill, esto tendría motivaciones religiosas, dado que el alcalde y su hermano, conocido como “el matabrujos”, son católicos protestantes que consideran a los shamanes como el demonio. “Fueron asesinados de la forma más brutal, a machetazos, lanzazos, disparos de carabina, y sus cuerpos arrojados al río, por eso no hay pruebas”. Sin embargo tampoco se descarta la opción de las rivalidades entre chamanes. Rumrill añade que le ha sorprendido la declaración del fiscal encargado quien manifestó que esto son cosas de nativos que no comprenden la civilización. Por su parte el alcalde negó responsabilidad en

estos hechos y dijo “que la ola de muerte de curanderos se debería a una venganza por parte de personas que perdieron a sus familiares en manos de brujos”.⁷⁴³

Los hechos a los que se refiere esta nota ocurrieron en el Distrito de Balsapuerto, en el río Paranapura. Como bien sabemos, Balsapuerto, con una población aproximada de 14.000 personas, es el distrito más grande de todos los que contienen población shawi y, por tanto, también la que más miembros de esta misma etnia alberga. Balsapuerto, fue capital de Alto Amazonas hasta finales del siglo XIX, cuando se trasladó a la ciudad de Yurimaguas, e históricamente ha sido una de las vías más importantes de comunicación entre el Departamento de Loreto, la Provincia de Alto Amazonas, y el Departamento de San Martín y la costa. La existencia de las conocidas Minas de Sal, en el Cachiyacu, y los Petroglifos de Cunpanama’, ambos dentro de su perímetro territorial, lo han convertido en un lugar de peregrinaje de investigadores, curiosos, y también de curanderos y chamanes que realizan sus sesiones de ayahuasca junto a las grandes rocas que conforman el Complejo Arqueológico de Balsapuerto. Para los shawi, recordemos, estas rocas de imponente estatura son un emblema de su cultura, un claro ejemplo de la existencia de sus dioses y de las enseñanzas que transmitieron a sus antiguos. De ahí que muchos curiosos se acerquen hasta sus faldas para palparlas de primera mano y de paso procurar allí sus visiones con la ayahuasca.

Las informaciones sobre las personas involucradas en los asesinatos de Balsapuerto, hablan de curanderos y chamanes del alto Sillay, las que están más cerca de los cerros donde nacen los ríos por donde se distribuyen los shawi. En el centro de esos cerros se encuentra, como sabemos, Pueblo Chayahuita, pero también algunas comunidades mayoritariamente de población awajun con matrimonios mixtos shawi-awajun. Se trataría entonces, de chamanes de los pueblos awajun y shawi. Sería imposible desde nuestra posición, formar opiniones de lo acontecido desconociendo, en realidad, los pormenores del caso. El alcalde de Balsapuerto, el supuesto promotor junto a su hermano de estos asesinatos, venció en los últimos comicios no sin polémicas con sus contrincantes. Uno de ellos, por cierto, es la voz de las víctimas de este suceso, Pizango. Las acusaciones entre unos y otros, estaban al orden del día, así como las acusaciones de brujería entre sus familias y entre los mismos chamanes. Sin embargo, sin saber del todo qué es lo que ha ocurrido, esta historia pone en evidencia dos elementos: uno, la relevancia que tiene el chamanismo y la hechicería en el mundo actual shawi, y dos, la manera como es concebida la culpabilidad y la venganza.

La historia personal de Wilbert y Sonia, nos sirvió de ejemplo de cómo una víctima de mal de gente, busca recuperar su estatus como persona a través de la constatación, en primera persona, de la causa y el causante de la muerte de su esposa. En el caso de Cahuapanas, en cambio, la búsqueda

⁷⁴³ En <http://www.arellanojuan.com> (04/10/2011).

de culpables, se convierte en algo público, colectivo, es una razón de salud pública lo que mueve a ello, un hecho necesario para que el conjunto de la sociedad shawi retorne a sus condiciones de bienestar y plenitud personal. De las dos historias, por cierto, sabemos el final de una, de la de Wilbert. Wilbert no aceptó la opción de volverse contra la persona que había provocado la muerte a su esposa, y volvió a las comunidades con la intención de recuperar su vida. Al poco tiempo, se reunió con una mujer y hoy vive con ella. ¿Qué pasó en Cahuapanas? La historia de Balsapuerto, aunque lo pareciera por haberla traído a colación, no nos sirve de mueca para conocerlo. Sin embargo, añade un detalle importantísimo a todo este entramado de violencia, dolor y venganza, en definitiva. La historia de Balsapuerto, de una violencia desmedida, ha servido para la defensa particular de muchos de esos que, probablemente, estaban incluidos en las listas que elaboraron las autoridades shawi cinco años antes por considerarlos brujos. Pero ahora, estos mismos, han pasado al plano de víctimas siendo reconocidos y valorados como “conocedores del saber ancestral shawi”. Y nos diría Rafael de nuevo: *“los shawi no quieren matar a sus brujos, los quieren ahí, no más; es por eso que digo que les gustan que les hagan daño”*. ¿Por qué? ¿Acaso un hecho como el de Balsapuerto sirve para revitalizar el chamanismo shawi? ¿Cómo y por qué negar que se es partícipe de cualquier tipo de venganza teniendo delante un hecho así? ¿Es sólo una cuestión de distracción el considerarse cristiano y, por ende, no vengativo, para calificar así de salvajes a sus considerados enemigos, a los awajun?

El antropólogo Aldo Fuentes, en su libro *Porque las piedras no mueren*, achaca de alguna manera a la histórica y contundente idea awajun de que los shawi son brujos, la interiorización de éstos mismos sobre la consideración de sus curanderos como hechiceros y brujos. Lo que se traduce, dice él, en una especie de pacto no explícito a partir del cual, los shawi, permiten - e incluso facilitan - que los awajun maten a sus brujos a cambio de seguir practicando el chamanismo aunque en un plano más íntimo y privado. A mi parecer, Fuentes, no va muy desencadenado del todo, aunque a su idea hubiera que añadirle ciertos matices relacionados con la percepción shawi del contacto de la que hablamos páginas atrás. La historia de relaciones entre el pueblo awajun y el pueblo shawi se ha percibido siempre como una historia llena de conflictos y enfrentamientos motivados, entre otras cosas, por el poder chamánico que se le otorga a los shawi. De hecho, nunca fue tan secreta la importancia que los chamanes shawi tenían dentro de su pueblo, la importancia de la ayahuasca, hasta que comenzaron en la década de los 50 y 60 las “cacerías de sus brujos” por parte del pueblo vecino (Fuentes 1988:184-185). Entonces, lo que ya entendíamos de antes como una práctica cada vez más privada, se volvió, además, secreta y sangrienta. Los curanderos shawi se re-convirtieron, básicamente, en brujos, y las enfermedades resurgieron siendo en su mayoría motivadas por éstos. Como si los awajun hubieran ocupado el lugar de aquellos borrachos con botas

que inauguraron la enfermedad al provocar la huída de los camëna en los tiempos antiguos. Y ahora, la historia - y el mito - se repiten de nuevo.

Las noticias que nos llegan desde Balsapuerto ponen en evidencia lo que está siendo en la actualidad el manejo de la situación debido al incremento de las acusaciones de brujería, la matanza de supuestos brujos. Y aunque al día de hoy se desconozca a los verdaderos culpables, las víctimas tanto de un bando como de otro, ya estarán juzgando estos hechos. Todos tendrán sus propios causantes. Algunos se alinearán, sin dudarlos, con quienes consideran que el alcalde, radical evangelista para muchos, ha sido quien ha encargado las muertes. Otros, estoy convencida de que la mayoría, tendrán a sus enemigos algo más cerca, muy probablemente entre sus propios vecinos. Como dicen otros tantos, cuestiones de brujos. Poco importa quién les ejecute habiendo motivos. Sin embargo, es interesante, en cualquier caso, analizar cómo los shawi se han desligado - aquí y siempre - de la venganza y, por ende, de la muerte de sus chamanes o brujos. No es que les importen mucho que mueran, tampoco en muchos casos matarlos; lo que les importa, verdaderamente, es que se considere la tan trascendental importancia que tienen en sus vidas. Por eso, no sólo rechazan la existencia de brujos entre ellos, rechazan que sean portadores de sentimientos de venganza. La venganza es una cuestión ligada al mundo awajun, dicen, no al suyo. Los shawi, “mantienen” sus *pënoton*, no los matan. Pues como Mashí o, tal vez, podríamos decir también como Cunpanama’, les garantizan, finalmente, su condición de humanos. Por eso, ellos también se vuelven tan imprescindibles como indeseables para los shawi.

La identificación de brujos en Cahuapanas llegó después de un momento bastante convulso política y socialmente en la región en el que se fraguó, finalmente la creación de la Provincia Datem del Marañón. La población de San Lorenzo, hoy su capital, apoyados por los religiosos salieron en defensa y apoyo no sólo de unos derechos territoriales y de reconocimiento político por parte del Estado, sino también en defensa de los derechos de sus pueblos indígenas. Entre éstos, los awajun, fueron quienes tomaron la cabeza de la lucha, y quienes finalmente dieron nombre a la Provincia al llamarla usando esa palabra que en su propio idioma refiere a la planta de la ayahuasca, la planta que mira a lo que viene, al futuro, a lo que pasa, *datem*. Ya hemos visto cual fue la participación de los shawi en todo este proceso (ver en capítulo 2), “Los últimos cambios sociales”). Cómo era reclamada su participación y cómo, una vez más, se les achacaba su poco compromiso y apertura. Decíamos que era significativo aquí que uno de los líderes indígenas por excelencia de la región, Segundo Alberto Pizango, siendo shawi, tomara el aspecto de un awajun para hacer creíble su campaña de compromiso y de defensa de los indígenas. Pues bien, en todo este torbellino de enfrentamientos entre gobiernos, petroleras, mestizos e indígenas que luchaban por sus derechos, una población de más de 9 mil personas, todo el distrito de Cahuapanas pendía de un hilo, no por lo

que allí sucediera, sino por someterse a la identificación de sus brujos. Esa era la cuestión central para ellos.

Lo sucedido en Balsapuerto, se sitúa en otro momento también clave para la zona, después del conocido Baguazo⁷⁴⁴. Lo que sucedió en Bagua durante 2009 dio a conocer a todo el país la imagen del indígena amazónico, y puso en evidencia el poder de un Estado corrupto que manejaba a su antojo unos recursos que no eran, al menos, sólo suyos. Después de Bagua, el Perú bajó de los Andes y vio que en la Selva había algo más que madera para sus casas y petróleo para sus coches; vio que en su país también había indígenas sin polleras pero capaces de defender con su propia vida lo que les pertenece por muchas más razones que por mero derecho. Hoy, finalmente, nadie pone en duda que en el Perú hubo un antes y un después de Bagua. Pues bien, la matanza de los chamanes shawi en el distrito de Balsapuerto, tuvo lugar después de Bagua, franqueado por la imagen crecida y más limpia que nunca de los recursos de las gentes que viven en la Selva Amazónica. Entre esos recursos, sus propios conocimientos. Es por ello, que la matanza se considera como una gran aberración hacia la riqueza del propio país, de estos pueblos, de su sabiduría; y los perseguidos brujos, que siguen siendo brujos para sus víctimas, se convierten para muchos en chamanes y sabios poseedores de un poder ancestral incalculable. Y así, resulta que el *pënoton* shawi, retorna nuevamente a su condición de sabio, de *camëna*, y lo hace no sólo haciendo pública su condición y esa práctica que había sido relegada al oscurantismo, la toma de ayahuasca, sino también - debiera decir quizás que como siempre - haciendo de los *otros* la venganza; haciendo de la venganza, una cuestión de “otros”.

Todo esto podría servirnos para mantener como posible hipótesis que ante momentos convulsos que hacen crecer el contacto o la mirada hacia el exterior hacia los otros, renace una necesidad por parte de los shawi de renovar su propia condición, la de seres humanos, una condición que le es otorgada en parte, como bien sabemos, por sus propios chamanes. Esto se traduce en “cacerías de brujos” que logran así, en definitiva, la propia conversión de la condición de estos últimos, es decir, con la caza de brujos, los médicos shawi pasan de ser brujos a ser sabios, de *pënoton* a *cämena*, de chamanes a curanderos y de hechiceros a dueños del saber ancestral. ¿Y los shawi? Los shawi pasan de lo *hua'yan* a lo *piyapi*, de la predación al docilidad.

Como hemos visto a lo largo de las últimas páginas, cuando un shawi se enfrenta a la muerte se convierte en un completo huérfano que deja atrás todo aquello que le permite ser persona: un hogar, una familia, comida, su condición de cazador. Y ante la venganza, un shawi, se sumerge en un deambular vergonzoso, entendiéndose por ello ese sentimiento de desnudez que provoca el mostrarse ante los demás fuera de sí, consciente de que adopta una condición que no le es conforme. Una condición de la que sólo un chamán y la ayahuasca consiguen sacarle para

⁷⁴⁴ Ver nota 107.

devolverla a la suya propia. Pero eso es algo que duele, peligroso y vergonzoso. Aunque necesario, según parece. Wilbert, se cuidaba siempre de mostrar sus intenciones de “vengarse”, pues era consciente de que ello le llevaría, al menos temporalmente, a situarse en el extremo de lo que para el conjunto significa ser persona, ser un shawi o un *canpo piyapi*. Durante la reunión en Cahuapanas en la que se discutía la cuestión sobre la identificación masiva de brujos, el tiempo se paró cuando se puso encima de la mesa qué hacer con los identificados. Los awajun presentes lo tenían claro, matarlos. Pero los shawi no podían permitir hacer esto. Los awajun les acusaban de no querer hacerlo porque sabían que todos los que serían identificados serían shawi; pero los shawi decían que aún así, ellos no eran nadie para quitarle la vida a una persona, cosa que sólo Dios hace. Dios y los brujos, claro, decían los awajun que en su mayoría son evangélicos, por cierto. ¿Para qué hacer entonces todo este asunto?, ¿para dejarlos que sigan viviendo así como si nada? Parecía que esto no era lo que le importaba a los shawi, pero sí y mucho a sus vecinos. Lo que pone en evidencia el hecho de que la venganza (*yai’huëretërinso’*) no se admite jamás como un sentimiento shawi. Sino como una acción que define cuanto él mismo no es, es decir, que define al otro (*quëma’*)⁷⁴⁵. Y así, si la asumiera, le acercaría a él, es decir, le haría parecerse (*ya’huëtërin*) al *predador* que encarna ese *quëma’* más otro que es, hoy, el awajun que le atosiga en los límites de su

Si entendemos la venganza en los términos en los que lo hace, por ejemplo, la Real Academia de la Lengua, como satisfacción de un agravio o daño, o como la entendían esos awajun presentes en Cahuapanas, como la respuesta lógica a quien comete un daño, deberíamos decir que los shawi entienden como satisfacción no la muerte de su enemigo, sino su propia vuelta a la vida. Es decir, sumirse en la venganza no es un acto satisfactorio ni tampoco de poder para, sino más bien de retraimiento, ya que *tomarla* supone salir de sí para convertirse en otro. Cuando Wilbert decidió aventurarse a encontrar al culpable o a los culpables de la muerte de su esposa, pasó meses vagabundeando de casa en casa y de comunidad en comunidad presentando a sus parientes más cercanos su plan. Abatido no sólo emocional sino sobre todo corporalmente, mostraba sus intenciones más con temeridad que con seguridad en sus actos. Se acercaba a las viviendas de sus parientes y tomando masato de la esposa y las hijas de éstos, completaba su discurso sobre su abandono, sobre su pérdida de “personidad”, en el sentido de “persona”. Escuché en muchas ocasiones su discurso. Y puedo asegurar que, en ningún momento, oí el discurso de un guerrero ni de un hombre resentido y con sed de venganza. Sino el discurso perdido de alguien que se siente desnudo, cabizbajo, reducido a un niño que buscaba de nuevo resurgir y acceder a su madurez como

⁷⁴⁵ Recordemos que *quëma’* es el mismo término que se utiliza para designar a la segunda persona del singular, *quëma*, pero reforzado en su pronunciación en la sílaba final. Esto resalta más aún la calidad de *otro* de aquel al que se refiere. *Quëma’* es traducido, generalmente, por salvaje e usado por lo particular para referirse al awajun. Los vecinos awajun a los que se refieren los shawi son, en su mayoría, por cierto, evangélicos, lo que le da un plus más de alejamiento con respecto a ellos mismos, un poco más de carga a la idea de que quieran acabar con el mundo espiritual, ancestral, chamánico, medicinal de los shawi, tal y como argumentan los detractores del alcalde de Balsapuerto.

hombre. Como si el camino que iniciara fuera aquel que inicia un recién llegado al mundo hasta lograr su pleno desarrollo y aceptación como persona. Lo que iba a hacer Wilbert, así como lo que se dispusieron a hacer tantas y tantas personas al año siguiente en Cahuapanas, no era meritorio de reproche para nadie. Sin embargo, tampoco parecía llenar de orgullo ni alegría a sus protagonistas. Todos sabían lo difícil que sería pasar por ahí y el viaje a hacer para ello. Pero lo hicieron. Y pararon sus pies a la hora de actuar contra los culpables, porque eso parecía que ya no era necesario para lograr lo que andaban buscando, volver a su condición de personas.

¿Qué pasó entonces con los que fueron señalados? Como ya dije, a los pocos días de que saltara la alarma de un posible ataque awajun, embarqué mi equipaje en un bote y me retiré a la capital del Datem. Allí permanecí algún tiempo teniendo siempre noticias de cómo evolucionaban las cosas. Los comuneros de Cahuapanas solicitaban la presencia de la Policía una y otra vez, pero ésta se negaba a acudir a tan remoto lugar por alertas de brujos. Sólo si hay muertes, y no siempre, el estado mueve sus tentáculos para llegar a estas tierras. Detrás de mí, fueron apareciendo en la ciudad algunos de los que fueron incluidos en las listas de los brujos. Se venían huyendo, alentados por familiares o por las propias misioneras, y a esperar que los ánimos se calmaran un poco. Pero sabían que ahí, en la ciudad, ya había una larga lista de brujos esperando desde tiempo su turno para el regreso. Algunos de los que llegaron acudían a las comisarías para pedir protección a la Policía. También al Alcalde provincial, como sabemos, un awajun que había sido Alcalde por varias legislaturas del Distrito Cahuapanas. Con él, tuve ocasión de entrevistarme. Hablamos largo y tendido de lo sucedido en Cahuapanas, de la obsesión y la terquedad de los hermanos shawi, decía, por seguir manteniendo a sus brujos. *“No hay manera de que un pueblo avance así. Los shawi parecen querer morir. Viven por vivir, no más. Pendientes de sus acusaciones, queriéndose matar”*. La cosa no ha cambiado mucho desde entonces, como podemos comprobar con la historia de Balsapuerto. Aunque resulta interesante, desde luego, esta acusación de “indianidad” hecha por un awajun a un indio para ellos también cristianos.

En una de esas largas conversaciones que siempre mantenía con la hermana María Dolores García en la balconada de su casa sobre el Marañón, me contó abrumada días después de lo sucedido en Cahuapanas, que llevaba varias tardes recibiendo a supuestos brujos. Hombres que llegaban desconsolados pidiéndoles a las madres que mediaran por ellos, pues ellas eran, o parecían ser, eso decían, testigos de su inocencia. Pero ¿cómo podían las madres probar su inocencia? En algunos casos, los supuestos brujos solicitaban que las misioneras les hicieran una carta para presentar ante las autoridades de la Policía Nacional. Un documento, a partir del cual se pudiera obtener una especie de salvoconducto en el que constatará que ellos no habían matado a nadie y que estaban libres de cualquier acusación. Las madres lo hacían gustosamente, tampoco los policías tenían mucho problema con eso, pero si realmente no había muertos, asesinados, queremos decir,

¿cómo lo iban a acusar y de qué? Otra variedad de petición era un documento para el hospital. En este caso lo que se solicitaba es que le hicieran un análisis de sangre y con los resultados en mano certificaran que su sangre estaba libre de cualquier rastro de virotes. Decía la hermana Maria Dolores García con cierta tristeza que los shawi decían que el RH negativo era la marca de los brujos. Pero, en verdad, ¿se podía demostrar por la sangre - porque ya sabemos que por los virotes sí - que no eres brujo? Le trasladamos la pregunta de la misionera española a Rafael tiempo después, y esto fue lo que contestó:

*No humanamente... Esa es otra de las curiosidades que yo tengo. Pero a través de sangre no muestra nada porque lo que tienen es el virote. El otro día también me hicieron reír cuando me dijeron así. Yo no se nada de brujería, no se, y me dijeron: tú también estás calificado como. ¿Quién dice así? Así están diciendo. Ah, así están diciendo pero yo no lo se, pero el día que yo sepa, tengo intención de aprender, cuando esté ya en los últimos años de mi vida voy a aprender, pero no para hacer daño a la gente, sino voy a aprenderlo, y yo quisiera demostrar a la gente, que algún laboratorista tome ese virote yahuasa y vea qué elemento esta compuesto esa materia, porque es materia, todo lo que es el ser humano es materia, entonces, esa materia de qué esta compuesta, por qué causa dolor, porque el dolor, este virote causa dolor, entonces ese dolor deteriora el sistema de funcionamiento del ser humano y causa muerte, y la ciencia, medicina, lo explica, el corazón por qué falla, el riñón, el cerebro, o sea, la muerte, causada. Pero para nosotros esa causa no es simple natural, sino que ha habido una causa y eso deteriora el cuerpo humano y que la ciencia no lo descubre. Claro que descubre el fallo del corazón, el hígado, el cerebro, pero no Por eso, análisis de sangre no es. ¿Sabes cómo se detecta al brujo? Por ejemplo yo estoy tomando café, si tu supieras, me hubieras puesto semilla de patiquina negra tostada molida hecho como café, mezclado como café, y ahora tomando, conversando, al siguiente hora, me agarra dolor de estómago y empiezo a vomitar. Y de ahí puedes detectar que yo soy brujo. Eso es su única forma...*⁷⁴⁶

Con patiquina o no, nadie se preocupó en realidad por mostrar la culpabilidad de los que habían sido señalados como brujos en Cahuapanas. Y eran ellos, en algunos casos, quienes procuraban desprenderse de tal fetiche y demostrar su inocencia para poder volver a la comunidad con su familia. ¿A qué tenían miedo? A que los matasen. ¿Quiénes? Principalmente, los awajun. Pero también las mismas familias a las que les habían dicho que ellos eran culpables de la muerte de algunos familiares. No pensaban que ellos fueran a matarles con una escopeta. Pero sí que pudieran acudir a un brujo y hacer con ellos lo que ellos habían hecho supuestamente. O, mejor ahí, hacer que un awajun lo matase. Hay que decir, en cualquier caso, que la mayoría de los señalados simplemente

⁷⁴⁶ Rafael Chanchari, Iquitos 2009.

desaparecieron en sus tambos o se cambiaron de comunidades sin hacer demasiado ruido. Nadie, en realidad, había demostrado que fueran más brujos que otros. Ni siquiera más brujos que los que cantaron su nombre. Pero, por si acaso, se refugiaron en sus tambos rodeados sólo de sus familias, sin visitas posibles ni curiosos a la vista; a esperar que el tiempo pasara y la vida los dejara vivir como hasta entonces. Y las víctimas de Cahuapanas, ¿qué hicieron cuando supieron quienes fueron los verdaderos culpables de las muertes de sus seres queridos? La respuesta generalizada es: nada. Algunos reconocieron que quisieron verlo por sí mismo tomando ayahuasca en la ciudad o siendo tratados por otros médicos. Otros, intentaron denunciarlos primero a las autoridades comunales, luego a nivel provincial y en las comisarías de policías, corriendo la misma suerte que el supuesto matador cuando buscaba probar su inocencia, es decir, la incompreensión y el desprecio. Por último, la mayoría de los enfermos y familiares de muertos por mal de gente, se dio por satisfecha con la acción de los médicos, con su lista y con la *sanación* que ofrecieron a quienes la desearon durante esos días. Con la certeza de que habían sido víctimas de mal de gente, parecían no necesitar nada más para poder volver a vivir como antes. Hasta la próxima vez, la próxima ola de muertes y enfermedades que obligue a los shawi a salir de su docilidad, a hacerse predadores. Pero *otros* predadores.

EPÍLOGO

- **El no-sujeto shawi. Docilidad y predación en una dialéctica del objeto**
- **Chamanismo e *hipersubjetividad*. El afloramiento del shawi predador**

Rafael Chanchari, durante nuestra primera conversación antes de que yo hubiera empezado mi estancia con los shawi, me habló de su pueblo como un pueblo pacífico, tranquilo, que lo pasaba tomando masato, que celebraba sus fiestas tal y como le habían enseñado los misioneros; un pueblo que iba, progresivamente, perdiendo las tradiciones de sus antiguos, incluso la lengua, pero en el que persistían aún muchos conocimientos tradicionales. Como los que él mismo mantenía y trabajaba, los usos de plantas medicinales. Pues su pueblo, el pueblo Shawi, aquél que vivía y quería vivir sin hacer daño a nadie, pasando desapercibido, padecía, sin embargo, un gran sufrimiento: la brujería. Y no había entre ellos, así me dijo, gente que supiera mucho para curarla. O, mejor dicho, sí los había, pero no querían hacerlo. Como ya sabemos, esta es una idea que Rafael Chanchari siempre repetía y que, como se ha visto ya y aquí terminaremos de esclarecer, es fundamental para entender el papel de lo *chamánico* en su pueblo. Rafael Chanchari, en cualquier caso, no se me presentó entonces ni como médico, ni como chamán, ni como nada parecido. Simplemente como un shawi curioso y comprometido con la recuperación de los conocimientos de sus antiguos. Me presentaba por tanto, una imagen, cargada de cierta serenidad – porque, ¿qué pueblo amazónico, que se preste, no “tiene brujos”?, ¿y es que eso les convierte acaso en “guerreros”?.

Empecé mi andadura hacia los shawi siguiendo con cuidado la misma línea y haciendo las mismas paradas, en los mismos pueblos y ciudades, en donde otros ya las habían hecho antes para llegar hasta ellos. Mi imagen de grupo “sereno” fue ratificada y amplificada en sus sentidos de cristiandad al llegar a las puertas de sus comunidades, a San Lorenzo del Marañón, merced a las palabras que la madre Maria Dolores García les dedicó en nuestras primeras conversaciones. Así, mis futuros anfitriones se me seguían antojando alejados del exotismo pagano de otros pueblos amazónicos. Como, por ejemplo, de todos aquellos con quienes los shawi compartían el rótulo de indígenas en el Alto Amazonas. Debo añadir, que la bibliografía que hallé en mis primeros meses de investigación no añadió mucha intriga ni tampoco asombro sobre las señas de identidad de los shawi. Lo escrito entonces se reducía a una pequeña lista en la que estaban los libros de la misionera española, algún estudio sobre religión hecho por el jesuita Jaime Reagan, los artículos de Nancy Ochoa sobre el uso de sus tierras y su noción de justicia - su tesis no sería presentada hasta el 2008 -, el libro de la también misionera italiana María Pía sobre el papel de la mujer shawi y la obra de Aldo Fuentes, la única en sí misma que contenía apuntes valiosos de una etnografía. Todos coincidían en señalar los aspectos más visibles de sus rituales, sus fiestas cristianas, la importancia del masato y de la labor de las mujeres en la vida social. Y aunque algunas de una manera más directa que otras, en su mayoría, todas estas obras sacaban a colación las relaciones conflictivas con el pueblo jíbaro awajun y los problemas relacionados con las acusaciones de brujería entre ambos. Sobre este aspecto me resultaba chocante además, quizás por mi aún corta mirada, que los autores

citados hablaran de los chamanes shawi, o en su defecto curanderos, médicos o vegetalistas, como si pertenecieran sólo al ámbito de la brujería. No eran maestros de la sanación, sino que parecían solo dueños de la suerte y sobre todo de la muerte de sus mismas gentes. *Afortunadamente*, si me guiaba por las informaciones dadas al respecto, sería raro que me topara con alguno de estos hombres. Los médicos o chamanes shawi parecían haber pasado a la clandestinidad desde hacía décadas, y aunque quedaban ancianos que reconocían tener conocimientos sobre el uso de ciertas plantas medicinales, la sociedad shawi, era una sociedad *sin* chamanes. Pero no sin enfermedades. Eso era algo que ya se había encargado de subrayarme Rafael Chanchari. Por eso, entre otras cosas, él dedicaba su vida al conocimiento de las plantas medicinales. Me chocaba también por ello que mis predecesores desviarán su atención hacia la brujería, obviando conexiones chamánicas, al hablar de gentes que debían ser, aparentemente, parecidas a Rafael Chanchari.

Salvo este último aspecto, entonces, los valores que destacaban aquellos que conocían o habían estado ya entre los shawi, vinieron a constituir para mí un corpus primario de valores que me llevaron a identificarlos, casi sin dudas ni reservas, como un pueblo pacífico de indios cristianos. Más aún, cuando ellos mismos, en nuestros primeros contactos, así se me presentaron y declararon. Fue esto cuando me invitaron a celebrar la Palabra Cristiana con los animadores formados por las Misioneras en San Lorenzo; cuando me hicieron partícipe de cómo sus comunidades, en general, se empeñaban en la celebración de sus fiestas mayores, la Pascua, la Navidad, el Corpus Christi; cuando se me mostraban como un pueblo respetuoso con sus ancianos y adorable con sus hijos; orgullosos de que ellos no acudían a las armas para resolver conflictos mayores, y que, en definitiva, sólo ese pequeño desliz llamado brujería, les conducía a la envidia y a una cierta sed de venganza. Algo de lo que, en cualquier caso, ningún shawi se sentía orgulloso ni tampoco a lo que sucumbiera con facilidad. En definitiva, puede que los shawi, para mí como para todos aquellos a los que se habían presentado antes, no fueran cristianos a imagen y semejanza de nuestro Dios, pero lo eran. Lo son. Los shawi son cristianos. Pero *otros* cristianos. Algo, “en estos lares y con estas almas inconstantes”, fácil de entender. Y no hace falta inmiscuirse en una discusión teórica, ni tan siquiera práctica, acerca de qué sea lo que ellos viven y nombran como cristiano. Durante mucho tiempo compartí sus fiestas religiosas, acudí a sus lecturas de la Palabra de Dios, les vi en sus relaciones con sus hijos, siempre afables, siempre respetuosos, sus cuidados y atenciones, la vivencia del compartir, del dar, de la reciprocidad, de la hospitalidad. Y todo ello lo entendí, siguiendo sus propias declaraciones, como hechos y valores que conformaban a una sociedad que se definía como fiel y cristiana, aunque fuera sólo con relación a los que se piensan como gentiles y salvajes. Puede que esta auto-nominación de cristianos, de hecho, no sea más que una forma de distanciarse de la gentilidad, pero aceptarla supone algo más que cargar con ella como si fuera un mero adjetivo calificativo y distintivo. Y éste es el caso. No cabe duda que “cristiano”, como

adjetivo, puede sumársele desde nuestra óptica al pueblo shawi sin demasiados problemas. Su misma trayectoria de contacto misional nos llevaría a hacerlo. Otra cosa es pensar que ese adjetivo, en verdad, lo llevan como si fuera un auténtico sustantivo, es decir, que “lo cristiano” no es un añadido más en su lista de particularidades como pueblo, sino aquello que lo constituye (en esencia) como persona y como ser humano. El asunto cambia aquí un poco. Sobre todo, porque “lo cristiano” del shawi no viene sólo. Viene con un añadido nada desdeñable, “lo chamánico”.

En efecto, muchas veces se ha dicho ya en las páginas anteriores, que a pesar de la imagen de *cristiandad* y *docilidad* que sostienen los shawi, ésta se complica e incluso se transforma en imagen depredadora cuando es vista desde la óptica de sus grupos vecinos, los awajun y los shiwilu. No vamos a volver sobre esto: para los awajun y los shiwilu, los shawi son chamanes poderosos; para los shawi, que se ven a sí mismos como fieles y dóciles – repito – son ellos, principalmente los awajun, quienes poseen ese carácter temible. Es más, los shawi, en verdad, se consideran sus víctimas, sus presas, y como tales siempre propensas a sufrir un posible ataque. Shawi y awajun, finalmente, son un ejemplo de predadores y presas cuya relación respondería, al más básico estilo animal, a mantener el equilibrio natural de sus especies. Ahora bien, ¿qué presa es temida por su predador hasta el punto de sentirse él mismo “presa de su (supuesta) presa”? Probablemente, este sea el momento de reconocer que darle solución a esta pregunta, es a lo que me han llevado en gran medida los más de cinco años que ha durado todo el proceso de documentación, investigación, reflexión y escritura de esta tesis. Años en los que he vuelto, una y otra vez, a los días que viví entre los shawi. Hasta lograr ver que la calificación de “cristianos” que tanto mis antecesores como yo misma le dedico a los shawi, en efecto, no es un mero adjetivo que acompaña su persona, sino algo sustancial, si no lo más sustancial de ésta. Pero también lo chamánico. A este respecto, mis interlocutores “no indígenas”, digamos, no se confundieron al presentarme a los shawi como indios cristianos. Pero algo fallaba; fallaba que no se percataran - o que yo no me percatara de ello en sus palabras - de que era esta condición, precisamente, la que les hacía ser al mismo tiempo esos temidos “chamanes” que sin problemas veían, sin embargo, los awajun y shiwilu. Los shawi, por ende, si no fueran “cristianos” tampoco podrían ser “chamanes”. Pero también a la inversa. Porque son “chamanes” es que son, sustancialmente, “cristianos”.

El epílogo con el que termino esta tesis es el intento de explicación de las razones que me han llevado a ver en esta conjunción el sentido propio de sociedad y de seres humanos que tienen los shawi. Un sentido ligado profundamente a ese su propio entorno en el que se encuentra no sólo junto a otros grupos indígenas, sino también junto a otros tipos de seres humanos. La concreción étnica de los shawi responde a su estrategia de supervivencia. Y su estrategia de supervivencia responde a una concepción de persona en la que van subsumidas esencialmente dos condiciones, la

predación y la *docilidad*, y un estado derivado de la conjunción de ambas, el *padecimiento*, que es algo más que la enfermedad.

El no-sujeto shawi. Docilidad y predación en una dialéctica del objeto

Una parte de la respuesta a las cuestiones que me llevaron al cómo combinar en el shawi lo cristiano con lo chamánico, lo dócil con la predación, está contenida en la relación que me unió a Evangelista y con cuya descripción empecé estas páginas. Evangelista pertenecía a ese supuesto mundo reducido de médicos, curanderos, chamanes shawi que parecían vivir en la clandestinidad por miedo a ser señalados como brujos. Sin embargo, su consulta abierta a diario, como ya expliqué, parecía contradecir este aspecto. También, porque Evangelista no era, ni de lejos, eso que *otros* llamaban brujo. Él, simplemente, era un médico con la habilidad de curar determinadas enfermedades con ayuda de su tabaco. Pero fuera como fuese, y se recordará, mi relación con Evangelista comenzó con tirantez. Y sólo cambió cuando me trató y me curó. O, lo que es lo mismo, cuando comprobó qué tipo de ser humano era y qué cuerpo era mi cuerpo. Sólo así, mi anfitrión comenzó a tratarme como me correspondía; esto es, como un afín. Pero *otro* afín. Mientras, yo, siendo ya conocedora de su especial condición de *pënoton*, dirigía mi mirada sólo hacia aquello que fuera lo que le permitía volar, salir de sí; aquello, que por encima o independientemente de su cuerpo, le hacía ser o le otorgaba dones, tal vez, de un dios. Pero *otro* dios. Estábamos reproduciendo la misma situación que Lévi-Strauss citaba en *Race et histoire*, y de nuevo en *Tristes Trópicos*, sobre el primer contacto entre indígenas y españoles en las Antillas⁷⁴⁷, y la misma que Viveiros de Castro utiliza para hablar de la metafísica occidental y la metafísica amerindia en su teoría de los “puntos de vista”⁷⁴⁸. Una metafísica occidental basada en la continuidad entre los cuerpos y la discontinuidad de las almas; una metafísica amerindia basada en la continuidad de las almas y la discontinuidad de los cuerpos. Evangelista me “ahogó para ver si

⁷⁴⁷“En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no” (Lévi-Strauss 1973 (1952):384; 2004 (1973):309).

⁷⁴⁸Eduardo Viveiros de Castro reconoce en *Metafísicas Caníbales* que fue la meditación sobre ese desequilibrio del que habla Lévi-Strauss lo que le condujo a reformular la “cualidad perspectiva” del pensamiento amerindio descrita por Arhem (1993) y la “relatividad perspectiva” del mismo dictada por Gray (1996) (Viveiros 2010:52). A ello le sumó su ya tan conocida apelación a la concepción indígena según la cual “el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (...) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos” (Viveiros, 2003: 38). Para dar respuesta a esta forma de ver y mirar amerindia, Viveiros elabora su teoría de los “puntos de vista”. También, para esquivar los conflictos que al respecto generaba asumir las teorías del “etnocentrismo” y el “animismo” (Viveiros 1996a:118). Ello implicaba hacer una nueva lectura de términos tan clásicos y aparentemente asentados en la antropología como parecían ser “naturaleza” y “cultura” (Viveiros 1993:37). Finalmente, el antropólogo brasileño, despierta también la atención sobre la “corporalidad” en las sociedades amazónicas y desecha el multiculturalismo por un “multinaturalismo”, argumentando que lo que caracteriza a los amazónicos es su concepción de un *continuun* cultural entre seres - todos ellos siendo “personas” - y una discontinuidad en sus naturalezas (Viveiros 1996a:126). Naturalezas subsumidas bajo esa corporalidad que tan central se convirtió en los estudios antropológicos a partir del texto que él mismo publicó junto a Seeger y Da Matta en 1979, *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras* (ver bibliografía).

mi cuerpo cedía o no a la putrefacción”, y al comprobarlo, me liberó. Es decir, me concedió una *condición*. Pero sí, *otra* condición. La condición de un “sujeto”, en este caso, inofensivo para él. En este concederme una subjetividad, Evangelista no sólo se estaba garantizado su supervivencia, sino que también se estaba definiendo como un “sujeto”, pero diferente a mí. De hecho, como un *no-sujeto*; un “otro”, que como veremos aquí, en su caso particular, estaba por encima de la mera subjetividad.

Cuando el padre Raymundo de Santa Cruz bautizó a los primeros Chayabitas en el siglo XVII, lo hizo conmovido por la serenidad con la que aquellos indios solicitaban abrazar el cristianismo; seguro, entonces, de que no podía estar sino ante verdaderas almas cristianas (Figueroa 1904:94-95). Poco debían importarle al Padre sus cuerpos, en los que sí se fijarían sus acompañantes indígenas para nombrarles como tales Chayabitas, cuerpos pintados de huito (ver capítulo 4). Cada vez que yo volvía de las comunidades y visitaba a la madre María Dolores García en su casa misional de San Lorenzo, salía de ella también conmovida por lo que parecía ser una fe impecable en el casi innatismo cristiano de los shawi. Nunca dejó de sorprenderme, en verdad, el ímpetu con el que la misionera reconocía - o quería reconocer - que, los shawi, en verdad o en el fondo, eran grandes cristianos. Aunque su “condición”, decía, les llevara a creer en cosas fuera de los límites de la fe del Dios nuestro. Pensaba yo, que era con razón normal, que una misionera quisiera pensar esto. Como lo quiso y lo vio Santa Cruz siglos antes. Pues después de más de treinta años trabajando en la selva era casi justo que la cristiandad se *viera*, aunque para ello hubiera que *mirarla* de otra manera. Pero no era esto, en cualquier caso, lo que más llamaba mi atención. Cuando yo estaba en las comunidades shawi, Cunpanama’, esa figura del dios creador que María Dolores traducía por Dios, apenas existía. En cambio, en su obra *Buscando nuestras raíces*, su figura copa páginas y páginas como eje central de su existencia. Conmigo, eran los amana y las gentes del bosque (*tanán hua’yan*) quienes venían a visitarnos cada día. Eran la enfermedad, la envidia, la venganza los ejes fundamentales sobre los que giraban nuestras vidas. ¿Qué les podría llevar a esto?

La relación que mantuve con los shawi durante el tiempo que pasé entre ellos, podría explicarse, sin necesidad de profundizar mucho en ella, como una experiencia de emigración de diferentes alteridades; alteridades que me fueron asignadas según la situación en la que ellos mismos me querían poner. Me apartaron de su cotidianidad a mi llegada, como si dudaran de mi humanidad; me unieron a la hermana María Dolores García en mi búsqueda de sus raíces; me vieron como aliada política a la hora de formar una Federación, y como un igual a la hora de recorrer y defender su territorio; fui un afín a la hora de hacerme comadre de sus hijos y *nisha* cuando me aliaron con miembros de alguna ONG. Fui “mucho más” cuando me pidieron formar parte de aquella gran identificación de brujos que tenía como cometido salvaguardar su salud, y de nuevo terminé siendo

gringa cuando abandoné sus comunidades alentada por las posibles represalias de quienes fueron señalados ahí. Todos estas identidades fui, que me hicieron ser un otro cada vez.

Hoy, la reflexión sobre este vaivén de alteridades que mis anfitriones me otorgaron, se me antoja el vaivén de una dialéctica interna propia que se exteriorizaba conmigo. Los shawi son expertos en inventar diferentes relaciones de alteridad; crear “otros” a los que se les otorga además, “subjetividad”. (Ya vimos en su momento la cantidad de seres que pueblan su mundo, además de los diferentes “otros” que yo misma fui). Pero esta actitud no debe entenderse sino como una manera de “construirse” a sí. O, lo que es lo mismo, de sobrevivir. Lo particular y paradójico de esta estrategia de supervivencia es que su misma acción le conduce a ellos al extremo de lo “objetual”. Y de cara al resto, frente a los otros, a la predación. En efecto, los shawi, hacen ser al otro muchos otros diferentes a él⁷⁴⁹. Y lo hacen sirviéndose de la principal característica que les confiere esa condición que le sigue resultando hoy tan visible y obvia a la madre María Dolores García como le debió parecer hace siglos al padre Raymundo de Santa Cruz: sirviéndose de su *docilidad*. Pero, esto, dicho en otro lenguaje, en el de una teoría de la acción, también se puede entender diciendo que los shawi, dentro del marco de un entorno de predación como es el entorno en el que se mueven, se construyen a sí mismos no como “sujetos” sino como “objetos”. O lo que es lo mismo, que la clave para su supervivencia - por tanto aquello que le confiere su propia identidad - es su “objetivación”. Ahora bien, ser o convertirse en “objetos” les permite sobrevivir pero les lleva también a asumir determinados costes. En primer lugar, les conduce a ser presas, eso ya lo hemos dicho. Pero también, por esa dialéctica interna propia que digo que es la que exteriorizaron en mí, a ser ese rostro de la predación que tan bien ven shiwilu y awajun. Predación, pero *otra* predación. Veamos.

La predación del shawi, ese rostro temido por sus propios vecinos, debe entenderse más que como el imperio de un “sujeto” sobre un *otro* hecho “objeto”, como el imperio de un “*hipersujeto*”, es decir, de alguien que está por encima de la mera subjetividad. Me explico: el shawi, en su condición de “agente”, no es un sujeto, sino un *hipersujeto*. Pues si el shawi, en su condición de “agente” pasara de su condición de “objeto” a la de “sujeto - de su condición de presa a la de predador - se “convertiría” en su propia alteridad. Esta alteridad, percibida por el mismo shawi como predatoria, en tanto en cuanto su condición es la de presa, le llevaría entonces a su propia anulación. Sería casi para él, un suicidio por asimilación. Y además, ¿por qué un awajun o un shiwilu habría de temer a un shawi si no fuera porque lo *ve* como “algo más” que él, es decir, como

⁷⁴⁹ Para ver a dónde nos conduce esta caracterización del shawi como experto en constructor de alteridades, pido al lector que me permita poner entre comillas en estos primeros párrafos a todos estos “sujetos” y “objetos” referidos al respecto. Al menos hasta desenredar un poco el ovillo de mi argumento y explicar qué contiene cada concepto. Por ello, por lo pronto, “sujeto” y “objeto” deben entenderse como simples *yo* y *otro*. Diría entonces que los shawi muestran ser expertos creando otros de diferente clase. Lo que no es sino una estrategia propia constructiva del sí, de su yo. Ya veremos si este yo es igual o no, o qué tipo de “sujeto” es.

un *otro* predador diferente a sí? Pues bien, este “algo más” es lo contenido en la condición de *hipersujeto*⁷⁵⁰. Y así, si el shawi, en su condición predatoria es temido, no lo es porque pase al plano de los “sujetos”, sino porque se sitúa por encima de éstos. En este situarse más allá, está la clave de su peculiar ser predador. Aquí, y no en otro lugar, está su ser chamánico. Así es como del shawi dócil emerge un shawi predador. Emergencia que tiene que entenderse, en cualquier caso, como una manera de escapar a ese estado de “subjetividad” que les situaría a merced de sus alter. Vamos a explicar todo esto con más detalles a continuación.

Hacerse objeto. La conservación del ser

Hemos dicho ya que el shawi se entiende “cristiano”, además de por su trayectoria misional y la presencia de las fiestas religiosas en su calendario, por poseer determinados caracteres que se entienden contrapuestos a quienes consideran, llanamente, salvajes. Estos caracteres son la hospitalidad, la caridad, el intercambio, la reciprocidad; aspectos pertenecientes a lo que sería el concepto sociológico del *don*⁷⁵¹. Y donde entra, por supuesto, la *docilidad*, en el sentido más básico o más literal del término, es decir, bondad, apacibilidad, mansedumbre, humildad. Poseer estos caracteres en un entorno dominado por grupos guerreros, abiertamente predadores y que lo son desde dentro y fuera, es decir, de la misma perspectiva shawi pero también desde ese punto de vista de la sociedad nacional e internacional que mira a la región en su conjunto como conglomerado referente de la lucha y la guerra indígenas⁷⁵², tiene un precio para el conjunto shawi. Ya lo hemos dicho: el precio es sentirse siempre atacados, *presas*, víctimas de quienes entienden que les hacen vivir en condiciones de debilidad (ver capítulo 9). Y abro aquí un pequeño paréntesis: no debemos olvidarnos del entorno que hace al shawi. El shawi ocupa su lugar en la región. Y éste no es el del

⁷⁵⁰ El término *hipersujeto* puede encontrarse en estudios de psicología y sociología (Breithaupt, Wieviorka) filosofía del lenguaje y filosofía práctica (Barthes, Charles Taylor, Veyne) o en tratados de metafísica o teoría del conocimiento (Gadamer, Humbolt, Marramao) entre otros. El uso que pretendo darle aquí no está ligado, sin embargo, a ninguna figura concreta con implicancia teórica que tenga que ver con su uso en estas áreas. Sino que responde a la necesidad de nombrar a un sujeto que no es un “mero sujeto”, porque posee “algo” que le permite rebasar la mera subjetividad. Más fácil sería quizás, decir, que “hipersujeto” no es sino otra manera de caracterizar y llamar al chamán. Que no es, en cualquier caso, un “sujeto”, como podría entenderse en una teoría predatoria en términos del imperio del sujeto sobre el objeto. Porque el shawi no es un sujeto en sí, sino un “objeto” cuya dialéctica interna, como veremos aquí, le lleva a tener que abrirse a la *hipersubjetividad*.

⁷⁵¹ El concepto de “don” ha dado para grandes trabajos en el ámbito de la antropología, y como ejemplo de su reflexión, tenemos los de Mauss (1923-1924) y Godelier (1998). A lo largo de este trabajo han sido numerosas las ocasiones en las que he aludido a “don” como elemento sujeto a la condición del shawi como cristiano y como ser humano. Sin entrar en el debate mismo de estos autores, mi uso de dicho término, por tanto, ha sido un uso simplificado que responde sin más – soy consciente de que también “ni menos” – a las expresiones de humildad, reciprocidad, intercambio, aunque todas ellas en sí mismo impliquen ya, ciertamente, un debate en su uso.

⁷⁵² No en vano, los grupos jíbaros, mayoritarios en este entorno, han servido para desarrollar muchos de los aspectos de la metafísica de la predación que caracterizaría al pensamiento indígena. Véase así los trabajos de Descola, Taylor o Surrallés entre otros. Con el estudio de sus casos, se ha dado fuerza a muchos de los elementos subrayados por Viveiros en su propuesta del Perspectivismo, yendo, en cualquier caso, más allá o en direcciones algo más puntuales según los propios autores. Como resulta la propuesta de ontologías indígenas hecha por Descola (2005) o el tratado sobre la afectividad y la percepción presente en la investigación de Surrallés (2002, 2003, 2004, 2009b)

predador sino el del indígena cristiano, sumiso, sin demasiada iniciativa incluso, sin alardes de su propia identidad. Su ser cristianos les distancia del salvajismo de los gentiles, pero les pone en el ojo de mira de “sujetos” que, como tales, buscarían su eliminación. Esta es la situación relacional que, insistimos, tienen con el awajun. Los shawi, con respecto al awajun, son claramente un “objeto”. Son presas frente a un predador. Y lo son, precisamente, porque a diferencia de ellos, se sitúan en el plano de la *docilidad*. Su “objetivación” es fruto, por tanto, de su docilidad. Ahora bien, pensemos por un momento no ya en su relación con los awajun sino con las misioneras, las ONG o las Federaciones Indígenas. Aquí, su identidad *dócil* se traduce, también o además, en “neutralidad”⁷⁵³. Y así, podríamos decir, la docilidad shawi presenta una doble caracterización, por un lado, la “objetivación”; por el otro, la “neutralidad”. Es decir, docilidad, finalmente, es una manera de nombrar la neutralidad shawi en la vida social. Y a esta manera de estar en el juego de las relaciones sociales, se le debe entender como el resultado de una estrategia por sobrevivir en un entorno predador. Es decir, debe entenderse como el resultado de una forma de posicionarse ante la alteridad que garantiza la no eliminación. Pues bien, veamos cómo es esta forma de sobrevivir.

Mimetismo y cripsis, vivir siendo presa

La cripsis es un fenómeno animal que consiste en evitar la predación haciéndose confundir con su propio entorno. Se diferencia del mimetismo en que en éste, la presa, busca ser confundida con otro ser del entorno y no con el entorno mismo. La palabra cripsis, como bien sabemos, deriva de la palabra griega *kryptos*, lo oculto, y es sinónimo, aunque siempre puedan encontrarse en esto matices, de *camuflaje*. La criptación, por tanto, es un fenómeno de ocultamiento a través del cual se procura la supervivencia camuflándose con su propio entorno. Ahora bien, en este ocultarse o camuflarse las presas no se confunden con sus predadores, sino que son los predadores mismos los que les confunden con el entorno. Es decir, las presas, no se transforman en sus propios predadores o en predadores de estos últimos, que es lo que sí ocurre en el mimetismo batesiano⁷⁵⁴. En éste, una

⁷⁵³ Una sugestiva indagación sobre el significado e implicaciones del estado de neutralidad puede verse en el seminario del año 1978 del Collège de France de Roland Barthes sobre “lo neutro” (Barthes 2004). Barthes sugiere que lo neutro es una amenaza a todo orden, aquella que desbarata el paradigma; lo neutro es el pliegue íntimo y la categoría que desestabiliza todas las categorías y todos los sistemas. Reproduzco aquí tal cual un párrafo de la obra que recoge este curso sobre lo neutro de Barthes y que me parece además de lo más brillante, de lo más sugerente, como digo, también para mi argumento: “Desde el punto de vista léxico, lo Neutro remite a los siguientes campos: 1) La gramática: género, ni masculino ni femenino, y verbos (latín) ni activos ni pasivos, o acción sin régimen: caminar, morir (siempre el gran ejemplo de la gramática: buen tema de tesis lingüística: ¡la gramática del “morir”! o de los golpes). 2) La política: el que no toma partido entre contendientes (Estados neutrales). 3) La botánica: flor neutra, flor en la cual los órganos sexuales abortan constantemente (no es una imagen placentera). 4) La zoología: las abejas obreras: que no tienen sexo, que no se ocupan de copular. 5) La física: cuerpos neutros, que no representan ninguna electrización, conductores que no son sede de ninguna corriente. 6) La química: sales neutras, ni ácidas ni básicas” (Barthes 2004:52).

⁷⁵⁴ El calificativo de “batesiano” deriva del nombre del primer científico que estudio dicho fenómeno, el británico Henry Walter Bates. Bates, estudio el mimetismo precisamente en mariposas del amazonas durante mitad y finales del siglo XIX, y observó, que en ocasiones una especie inofensiva se asemeja a otra peligrosa o repugnante de manera que con ello consigue eludir a los depredadores.

especie logra parecerse al predador de su propio predador⁷⁵⁵ o desarrolla algún elemento repugnante que hace que éste evite acercarse a él. Logra así, sobrevivir. En ocasiones, el objeto del mimetismo puede ser la criptación. Pero son éstos dos elementos que, en principios básicos, hasta la más elemental referencia a ellos subraya que hay que diferenciarlos. No sería lo mismo pasar desapercibido para que nadie nos viera que hacernos ver pero de una manera diferente. En el primer caso sería, efectivamente, un “yo *críptico*”, mientras que en el segundo sería un “yo *otro*” o un “*otro no-yo*”.

Pues bien, sin reducirnos a un lenguaje naturalista pero sí tomando como referencia el ámbito animal, podríamos decir que la docilidad shawi, esa manera que hemos tenido de nombrar a su neutralidad en la vida social, podría entenderse como el resultado de una estrategia críptica. Es decir, de una estrategia según la cual, el ocultamiento o el camuflaje, facilita la propia supervivencia. Dicho de otro modo, la docilidad, ese carácter casi de retraimiento, de neutralidad de facto que el shawi adopta en el ámbito de las relaciones con sus alter es aquello que le permite sobrevivir, pese a ser, como es, una verdadera presa. Pues ésta, es decir, su docilidad, es la única forma que puede adoptar para pasar desapercibido ante los otros. Dicho de una tercera manera: el shawi, para sobrevivir en un mundo de predadores ha adoptado la condición de “objeto”. Pero siendo un particular objeto, cuya dialéctica interior le permite pasar por encima de la “subjetividad” de sus posibles agresores. Y ¿qué diría un awajun o un shiwilu a este respecto?, ¿es para ellos, el shawi, verdaderamente, una presa camuflada?, ¿responde su identidad a ese “yo *críptico*” del que venimos hablando, o más bien es un “yo *mimético*”, en el sentido batesiano, capaz de convertirse en el peor de los predadores de sus propios depredadores? Parece que los vecinos de nuestros anfitriones, al menos, lo tienen claro: los shawi no son presas inocentes que permanecen inmóviles. Es más, no son ni tan siquiera presas: son predadores. Y si no, que dejen hablar a sus chamanes.

Los shawi, recapitulando lo dicho hasta el momento, pues, concibiéndose a sí mismos como seres dóciles se sitúan en un plano que podemos llamar desde una teoría de la acción, como el plano de lo objetual⁷⁵⁶. Al otro lado, se concibe un círculo de “sujetos”, de alteridades, del que se sienten

⁷⁵⁵ Uno de los casos más llamativos es el de las metamorfosis del *Thaumoctopus mimicus*, más conocido como el pulpo mimo o pulpo imitador. Esta interesante especie, sin duda, es capaz de imitar hasta 15 animales supuestamente depredadores de sí. Así evita su reducción. Me parece realmente extraordinario que además de todas estas imitaciones, el pulpo mimo, sea capaz de mimetizarse en un animal que no es por sí su depredador, en un lenguado. Los estudios sobre esta especie desconocen bien el por qué de esta conversión sin función aparente de supervivencia, lo que pone en entredicho que la mimetización de este animal sea simplemente un *acto* de reacción a sobrevivir.

⁷⁵⁶ Podría objetárseme el uso de los términos “objeto” y “sujeto” cuando, en verdad, la diferenciación sería entendida bajo la marca “presa – predador”. Si lo he hecho así, ha sido en primer lugar, por utilizar un lenguaje acorde con el interés actual de los estudios antropológicos en aquello que se subsume bajo el término francés *agentivité* (ver los trabajos recopilados por Aurore Monod y Valentina Vapnarsky citados en la bibliografía); en segundo lugar, por dejar un espacio libre y sin tantas implicancias como tiene el uso de los términos “presa y predador” - aunque son vitales aquí también - con respecto a la teoría o la metafísica de la predación difundida por Viveiros de Castro. Como intentaré mostrar aquí y espero que se haya podido notar a lo largo de todo este trabajo, la predación shawi tiene ciertas particularidades con respecto a la de otros grupos, como la de los jíbaros que gobiernan su espacio, y es por ello

víctimas de predación. Como presa, el shawi, desarrolla su propia estrategia de supervivencia. Esta estrategia, en términos naturalistas podría identificarse con la criptación. Es decir, el shawi, busca en el camuflarse con el entorno su propia supervivencia. Y al decir “camuflarse” estoy haciendo referencia tanto a su invisibilidad en las ciudades o su falta de respuesta social con respecto a los proyectos de cooperación hasta a su presumible sumisión misionera. Pero también, y esto es algo bien interesante en tanto que nos sitúa ya en un plano más íntimo, en relación con su propia concepción del ser humano, el shawi se camufla ante sus otros más próximos, los *tanán hua'yan*, los seres del monte, incluyendo aquí animales, madres del bosque, plantas, espíritus de difuntos, amana, etc. Frente a éstos, de hecho, más que frente a ningún otro, el shawi, busca su protección mediante un camuflarse que no responde en absoluto a “inmovilidad”, sino por el contrario, a una búsqueda de visibilidad. Eso sí, aquí es mejor hacerse pasar por un igual. O al menos, por un semejante. Y para ello está, por ejemplo, la pintura; esa pintura del rostro que hace del shawi un “otro” sin dejar de ser, en cualquier caso, un yo. Pero un shawi pintado no es ya un “yo críptico”, sino más bien un “yo mimético” - según el mimetismo batesiano - que a partir de su transformación, por identificación aparental, logra alejarse de su predador. Pues, como ya vimos, la pintura, dota al shawi de una serie de características que en sí mismo no tiene, que tienen los otros⁷⁵⁷. Sólo así consigue evitar el rapto, la conversión asimilativa, evitar su predación.

Quiere decir esto, llevando nuestro discurso un paso más allá, que la pintura contribuye en cierta medida a “subjektivizar” al shawi, a hacerle sujeto; la pintura contribuye a que siendo presa aparente ser predador. Pero *otro* predador; un predador de una clase diferente. Pues éste, al verse frente a sí mismo, no le reconoce como víctima para sí. Sino más bien, como un posible agresor. Me parece que es un caso de mimetismo batesiano que sin caer en un reduccionismo naturalista, es ilustrativo y viene bien subrayar. Sabemos, además, que sobre quien recae principalmente la pintura es sobre la mujer, consanguínea del ámbito predador por excelencia: los animales, los espíritus difuntos, los *tanán hua'yan*, digamos. Su rostro pintado está acentuando claramente rasgos de predación que le distancian de sus semejantes⁷⁵⁸. Una distancia, entonces, por “identificación”, si se quiere, que le permite camuflarse, efectivamente, como *otro* predador. Sólo así evita su rapto, su conversión⁷⁵⁹. Esta idea, por otra parte, nos descubre que los verdaderos “sujetos” del mundo shawi,

también que su tratamiento merece el uso de términos que nos saquen un tanto de lo que se supone corriente entre estos otros pueblos de la Amazonía. Sujetos y objetos hay tantos aquí como allí.

⁷⁵⁷ Como se vio en el capítulo 7, la pintura corporal shawi, efectivamente, sitúa a quien la porta en la condición del *otro*, que es lo mismo que decir que le completa otorgándole el valor o los valores de lo que no somos.

⁷⁵⁸ Como puede verse en las figuras 19, 20 y 45 la pintura femenina acentúa sobre cualquier otra cosa, la boca, que es el rasgo más distintivo de un predador. También las manos y los pies, simulando así también las patas del gran predador de la selva, el jaguar.

⁷⁵⁹ La pintura del rostro del bebé a lo largo de su desarrollo de vida estaría, de igual modo, evitando la asimilación del ser aún no persona, por tanto, más cercano al mundo de lo *hua'yan* que de lo *piyapi*. Por esta razón, en el fondo, la pintura provoca el mismo efecto en el bebé que en la mujer: la pintura facilita su presentación ante la predación, una

de ese panal de avispas que dibujamos en el capítulo 8, son, en definitiva, los *tanán hua'yan*, las gentes del monte. Todos esos que al hacerse el shawi persona, *piyapi*, permanecieron sin desaparecer de su entorno siendo *hua'yan*. A este respecto, por cierto, recordemos que la transformación (de animal) a persona del shawi tuvo lugar en un momento muy concreto de su trayectoria histórica, “*cuando se hicieron cristianos*”. Así que, finalmente, esa cristiandad que les advino y les hizo personas, fue también lo que les hizo presas; su docilidad les hizo presa. De no haber sido así, de hecho, tal vez los shawi seguirían viviendo ocultos, camuflados en las montañas como viven aún los *Shunshu*. Podría haber sido. Sin embargo, lo que fue, y que fue como algo anunciado por Cunpanama', es que los shawi se hicieron personas. Gracias a eso, muy probablemente, han llegado *siendo* hasta nuestros días. Gracias entonces, a que “cedieron” su subjetividad.

Como resultado de esta pérdida, el shawi, se conforma - y se confirma - pues, como presa. Y así, el *ser presa*, llega hasta nuestros días siendo la propia condición del ser shawi, de ese que definimos empero como una conjunción de *piyapi* y *hua'yan*⁷⁶⁰. La consecuencia más inmediata de poseer esta condición de presa es tener que vivir desarrollando como estrategia de supervivencia, la estrategia de cripsis, algo que les permite “pasar desapercibidos”, es decir, neutros, dóciles, “objetos”. Una estrategia que cuando es rota, saca a los shawi de su docilidad. La enfermedad, como vamos a ver a continuación, es el elemento que rompe la estrategia críptica del shawi, lo que les hace visibles; aquello que les conduce entonces a pasar de su condición de “objetos” a la de “sujetos”. Pero teniendo su condición de objeto una dialéctica propia que le lleva a salir de ella. Y ahí es, entonces, cuando emerge ese *hipersujeto* que le hace ser percibido como chamán.

Predación. Del objeto al hipersujeto

El “estado” de quien tiene la condición de presa puede traducirse como sometimiento, dominación, desgarró e incluso desesperación⁷⁶¹. Todos ellos, estados en sí mismos que caben en esa definición del shawi como “cuerpo siempre atacado”, víctima de quienes entiende como sus agresores. Este sentirse siempre atacado es el núcleo del *padecer* shawi. Con un doble sentido: es lo que les hace “pacientes” (no-agentes) y es lo que les hace sufrir. Digamos, pues, que es el hecho de sentirse siempre atacados lo que explica, si no justifica, su estado de *padecimiento*. El *padecimiento*, por ende – diríamos - es el “estado” que le corresponde al shawi en tanto que su condición sea la de ser presa. Algo que coincide con su continua, casi obsesiva, preocupación por la

presentación por mimetismo que logra empero su no reducción al hacerle visible, si no como un superior sí al menos, como un igual predador.

⁷⁶⁰ Veámos en el capítulo 7, “Dos elementos en contrapunto”, qué significaba esta conjunción.

⁷⁶¹ Véase las definiciones que la Real Academia de la Lengua dedican, a este respecto, al término “presa”.

salud. Y donde entra, por supuesto, el hecho de ser víctima de cualquier agresión, más víctima aún si se trata de un brujo o *pënoton*. La agresión, en cualquier caso, “agravaría” el estado de padecimiento; un estado que podríamos calificar para el shawi, entonces, como su estado no solo habitual, sino incluso “natural”. Toda presa, en cualquier caso, dispone de su propia estrategia de supervivencia. Y esta estrategia es el resultado, o es posible, gracias a la dialéctica propia de su ser. La dialéctica interna del ser shawi, una dialéctica del objeto, es tal que, ante la adversidad, es decir, ante ese agravamiento de su estado de padecimiento, hace emerger otra condición, la de “hipersujeto”, esa que adoptara Evangelista frente a mí. Como *hipersujeto*, el shawi, se hace “agente”. Pero su agentividad, insisto, no sería posible si no fuera como resultado de una dialéctica propia: la que conlleva el estar constituido en sí mismo - y a la vez - por lo *piyapi* y lo *hua’yan*. Su agentividad, por último, se expresa en su quehacer chamánico, donde se adopta la condición de un “sujeto”, (pero no un sujeto como son los seres del monte, por ejemplo, que los haría sujetos análogos), sino “otro sujeto” capaz de devolver al shawi su condición objetual. Es decir, capaz de devolverle su capacidad de criptación. Pues bien, vamos a ver cómo se llega hasta aquí.

En primer lugar, volvamos de nuevo a la idea de “objetivación”, es decir, a ese “hacerse objeto” que se adopta como estrategia de supervivencia para sobrevivir en un entorno predador. Algunas preguntas debemos hacernos aquí: ¿por qué “ser objeto” implicaría *padecer*?, ¿por qué el *padecimiento* sería el estado resultante de una “objetivación”? O dicho de otra manera, ¿qué podría explicar ese estado constante de sometimiento al que siempre alude el shawi en sus discursos cuando habla de su relación con los otros? Qué lo explica y qué uso se hace de él. La respuesta que ya hemos dado a estas cuestiones es que la “objetivación” shawi es el resultado, en verdad, de la adopción de su condición de presas. Y el “estado” que corresponde, *por naturaleza*, a las presas es, por una parte, el de “no ser agente”, por tanto, el de ser “paciente”. Lo que comporta, en un doble sentido, decíamos, el sufrir. Hasta aquí el hilo de mi argumentación. Este argumento, se recordará, que está apoyado en esa particular idea del shawi sobre el sentirse – insisto - un ser siempre expuesto a la agresión. Es decir, siempre en contacto con elementos que tienen una incidencia negativa sobre él, que le sacan de su propia condición de *sanapi* o *quëmabi*, de hombre o mujer shawi, con lo que esto supone con respecto a responsabilidades y funciones dentro de su hogar y dentro también del grupo local. Nos referíamos a todos estos aspectos en el capítulo 8 al hablar sobre los motivos que sacan al shawi de su condición de *piyapi*. Uno de los principales motivos, de hecho, que llevan al shawi fuera de sí, decíamos, es su propia acción; su propia acción indebida. Esta era la manera que utilizamos para calificar, en un sentido amplio, a la enfermedad. La enfermedad es el resultado de una acción fuera de lugar. Por eso, la consecuencia más directa de la misma es que incide en quien la padece sucumbiéndole al extremo de lo que “no es”. Es decir, la enfermedad, desvía a la persona hacia aquello que, por su naturaleza de ser humano, no es. Lo que

el shawi es - lo vimos en el capítulo 7, digo - es una conjunción, la que conforman lo *hua'yan* y lo *piyapi*. Si la enfermedad incide negativamente en el shawi, entonces, es porque destruye esta conjunción.

Pues bien, ya hemos avanzado entonces algo en relación a las cuestiones que lanzamos más atrás. Vamos así: el shawi, en tanto que *hua'yan* y *piyapi*, adopta la condición de “objeto” frente a los otros. Sólo así permanece a salvo. Esta alteridad amenazante, recordemos, es concebida mismamente en tanto que *hua'yan*. Pues en esta categoría entraban tanto las almas del ser humano, como las gentes del monte, los espíritus de los difuntos, los animales, las madres del bosque, también los mestizos o los blancos. Lo *hua'yan* de *afuera* no es sino la externalización de lo *hua'yan* del shawi, es decir, de lo *hua'yan* del *canpo piyapi*⁷⁶². Pues bien, siendo el *padecimiento*, según lo dicho, el “estado” de este shawi *hua'yan* y *piyapi*, estado que le corresponde por su condición de presa, la enfermedad, no es sino un “accidente” que altera su propia condición de “objeto” haciendo que éste se incline hacia uno de los dos elementos que lo componen. Digamos que la enfermedad deja coja de un pie a la persona shawi. Altera su condición objetual.

Si un shawi sufre determinados síntomas que impiden su normal desempeño (corporal, familiar, laboral, social) como hombre o mujer, acude inmediatamente a la casa de un *pënoton*. Entonces éste identifica las razones que le provocan o que le han llevado a tal situación. Tanto en el tiempo previo a su curación como en el tiempo determinado para ésta, el shawi, permanece alejado de las acciones que definen su normalidad, su cotidianeidad, su posición como ser humano en el grupo que conforma. Su cuerpo es un órgano enfermo, y esto descompone su ser. Su cuerpo se vuelve “otro” y, su persona, entonces, ya no es la del ser humano que es, sino la de un ser atrapado por la alteridad; el shawi se asimila, por tanto, a lo *hua'yan*. Quiere decir esto, que la enfermedad actúa contra la neutralidad del shawi, contra su invisibilidad y su capacidad de pasar desapercibido. La enfermedad, actúa sobre él impidiéndole desarrollar su estrategia de criptación al hacerle, precisa y llanamente, semejante por su visibilidad a los otros. El shawi, para su supervivencia, necesita recuperar su condición críptica. Pero esto le lleva a dar un salto por encima de quienes representan su alteridad, es decir, necesita saltar por encima de quienes poseen la condición de sujeto y, por tanto, el poder de aniquilación. Su recuperación pasa entonces, por la *hipersubjetividad*.

La enfermedad, por tanto, siendo como es un acto *contra natura*, es decir, un “accidente”, descompensa al shawi asimilándolo a lo *hua'yan*, a la subjetividad. Y esta “descompensación”, (entendida incluso en términos médicos como el estado resultante del hecho de que un órgano - en este caso sería el propio cuerpo, es decir, la parte *piyapi* del shawi -, se encuentre en situación de no realizar correctamente su función), es la que respondería al “estado de padecimiento” del que

⁷⁶² Pensamos aquí en la idea de continuidad de seres subrayada por Viveiros como principio de la metafísica amerindia. Lo que diferencia a los shawi de las gentes del monte no es su “alma”, no es lo *hua'yan*, es su cuerpo, es lo *piyapi*.

venimos hablando aquí. El “padecimiento”, por tanto, sería también resultado de un accidente, la enfermedad. No sólo, entonces, el estado propio de un “agente paciente” (una presa), sino también el resultado de un “paciente” tocado por la enfermedad. A este respecto, la enfermedad, no sería aquí entendida literalmente como el resultado de un contacto con la alteridad, es decir, no sería “objetivación” de un “sujeto”, sino “subjetivación” de un ser que es o que se concibe a sí mismo, insistimos en esta idea, como “objeto”. Lo cual, en términos fenomenológicos, no deja de ser un hecho importante como contrapunto entra la metafísica occidental y la metafísica amerindia. En el pensamiento occidental, la enfermedad actúa sobre un sujeto situándole en el extremo casi de una cosa, de un objeto, ninguneándolo hasta hacerle no contar. Aquí es todo lo contrario. La enfermedad convierte, a quien a sí mismo se ningunea, en un sujeto absolutamente visible. Más visible que nunca. Tanto, que su visibilidad le conduce a confundirse con su entorno. Se trataría aquí, por eso, de un “mimetismo imperfecto”⁷⁶³ donde la presa se convierte en su propio predador, en un *hua’yan*, pero no logra su preservación. Por ello, y puede que aquí haya un elemento de interés que explique esa constancia e importante atención puesta en la construcción y la transformación corporal amerindia, el shawi, necesita esa contraparte que le define como “*piyapi*”; para distanciarse de lo *hua’yan*. Para ello necesita enfáticamente su “corporalidad”, ser un cuerpo, su cuerpo o *nonën*⁷⁶⁴. Explica esto, quizás, la fijación de Evangelista por curarme. Para descubrir qué cuerpo era yo. Pues estaba claro, o al menos él lo tenía claro, que yo era *hua’yan*. ¿Qué tipo de *hua’yan*? Eso es lo que faltaba por ver. La enfermedad, mi enfermedad, lo hizo emerger. Hizo emerger mi *hua’yan* como hace emerger lo *hua’yan* de un shawi. A ambos nos hace sujetos. Y a ambos, como entendí cuando se me pidió estar presente en la toma de ayahuasca para identificar a los brujos del distrito, nos sirve de gozne hacia otra condición, la que sustenta la *hipersubjetividad*. Viene esto a decir, finalmente, que el manejo de lo *hua’yan* se hace a través de la acción chamánica, ésta es la única capaz de hacer retornar al “accidentado sujeto” a su condición natural de “objeto”. Porque es la única que puede situarse por encima de la subjetividad. Dicho de otra manera, la acción chamánica es la única que tiene la posibilidad de reintegrar a los shawi a su posición de criptación. Por ello, muy a su pesar, según muestra el camino vergonzante⁷⁶⁵ que les conduce a ella, ascienden hasta la condición de predadores, *otros* predadores, y se enfrentan a quienes le hacen vivir siendo *hua’yan*. Finalmente, esto nos ayudaría a explicar la concurrencia de los shawi a sus *pënoton*, pero también, sin duda, su recurrente imagen chamánica que tan claramente ven, desde luego, sus vecinos shiwilu y awajun.

⁷⁶³ Lo llamo “imperfecto” porque es ineficaz. No logra su objetivo de esconderse, de pasar desapercibido. Su camuflaje en el entorno, le hace, paradójicamente, más visible.

⁷⁶⁴ Recuérdese el texto de Seeger, Da Matta y Viveiros (1979) sobre la importancia de la corporalidad en las sociedades amazónicas.

⁷⁶⁵ Vergonzante en ese sentido que explicamos páginas atrás; en el sentido de desnudez, de retraimiento, pero también de afección que acompaña a la discordia, al odio, a la venganza; a una búsqueda de culpables que le llevará simple y llanamente a *mostrarse*.

Puede que el shawi no posea la capacidad de un “sujeto” que impera sobre un otro hecho “objeto”. Pero tiene una capacidad mayor. Porque siendo aparentemente un “otro” sin capacidad de reducir a nadie, logra situarse por encima de cualquiera de sus enemigos y con una posición, además, de clara superioridad. La superioridad se la da su capacidad de convertirse en predadores de predadores, se la da su gran habilidad para camuflarse y no lograr sólo su supervivencia, sino también, si así lo quisiera, la destrucción de la vida de los demás. No es este, en cualquier caso, el fin deseado por el shawi, y le basta con hacerle creer a sus predadores que él también puede llegar a ser como ellos. Le basta con comprobar que esto, y aún más, puede ser, llegar a ser.

Chamanismo e hipersujetividad. El afloramiento del shawi predador

Hemos llegado hasta aquí considerando predación y docilidad como modalizaciones de la acción en una teoría de la agentividad. Ambas, por ende, son modalizaciones que modifican los estatus del sujeto y del objeto en su relación mutua. En la predación, sintéticamente, se da una acción destinada al ejercicio y la manifestación del imperio del sujeto sobre el otro hecho objeto. Mientras que en la docilidad, es el propio sujeto el que se hace objeto ante el otro. Este hacerse objeto es lo que, paradójicamente, le hace sujeto, pero *otra* clase de sujeto. Mientras que en la predación, este sujeto se hace como efecto de su acción predatoria, paradójica pero también *vergonzantemente*⁷⁶⁶ objeto, pero *otra* clase de objeto. Pues bien, avancemos finalmente sobre esta acción predatoria.

La reflexión sobre la concepción de la persona shawi nos descubrió, páginas atrás, a un ser concebido como una *necesaria* conjunción de dos elementos: a uno le denominamos *hua'yan*, a sus almas, y al otro, *piyapi*, donde situamos lo corporal; aquí estaba, recordemos, su cuerpo o *nonën*⁷⁶⁷. Estos dos elementos se entienden tan complementarios entre sí, que el shawi, de hecho, no sería el ser humano que es si careciera de alguno de ellos. Una persona sin *nonën*, nos dirían, puede ser un alma, o un animal, o un ave; una persona que sólo es alma, es un *hua'yan*. Una persona con *hua'yan* y *nonën* es un *piyapi*. Sin quitar que, en todos los casos, como vimos, se es un “ser”. El shawi, por tanto, es *hua'yan* pero también *piyapi*. Es un ser humano con cuatro almas, un cuerpo, un rostro, una piel (ver cuadros 2 y 3). Y todos estos componentes, en su conjunto pero sobre todo en conjunción, le definen como un *canpo piyapi*. Pues bien, completamos esta definición añadiendo un detalle fundamental: que la conjunción (armonización⁷⁶⁸) de los elementos que componen a un

⁷⁶⁶ Repetimos la idea: vergonzante, en primer lugar, porque su propia acción predatoria le lleva a adoptar la condición de “algo que no es”, es decir, le sitúa en el extremo de su propia alteridad. Pero vergonzante también porque lo que le conduce a su acción predatoria es el hecho mismo de sentirse visible, de haber sido descubierto en esa su estrategia propia de supervivencia que hemos venido llamando de criptación.

⁷⁶⁷ Ver capítulo 7.

⁷⁶⁸ Usamos los términos conjunción y/o armonización como términos del lenguaje musical; la armonía, entendida como las relaciones verticales, tanto en pequeña como en gran escala, que forman acordes cuyo resultado se da en llamar armonioso (Alison Lathan, Diccionario Enciclopédico de la Música). En general, armonía es el equilibrio de las proporciones entre las distintas partes de un todo.

shawí responde a una dialéctica propia. Y esta dialéctica consiste, básicamente, en “no parar”. Es decir, la dialéctica interna que garantiza que el shawí viva en función de su propia condición de humanidad, como *canpo piyapi*, es un movimiento incesante entre las partes que lo componen, entre lo *hua'yan* y lo *piyapi*. O lo que es lo mismo, entre aquello que le confiere su particularidad como ser humano, entre ello su corporalidad, y aquello que le une inevitablemente al resto de seres humanos que completan su entorno, lo que les une a su alteridad, esto es, lo *hua'yan*. *Hua'yan*, ya lo dijimos en su momento pero lo repetimos aquí una vez más, es “predación”, “gentilidad”, “subjetividad”. *Piyapi*, en su acepción más amplia es “persona”, y ahora, según lo dicho, sabemos que también es “objeto”, “presa”, “cristiano”, “fiel”, sabemos que es “neutralidad” y “docilidad”. Pues bien, lo que queremos decir aquí, entonces, es que la dialéctica interna que daría razón del shawí que *vemos*, responde a un movimiento incesante “entre” uno y otro “extremo”, aunque más que extremos, de hecho, *hua'yan* y *piyapi* deberían ser calificados como condiciones del ser. La dialéctica del objeto se convierte así en una dialéctica del objeto *fluctuante*, en tanto que la *fluctuación*⁷⁶⁹, precisamente, es aquello que define en esencia al “objeto” que el shawí es. En esencia quiere decir que le da forma, figura y color. La fluctuación del objeto responde a un constante ir y venir entre esas dos modalizaciones de la acción que son la predación y la docilidad; un ir y venir entre dos modalizaciones que el shawí tiene dentro de sí mismo, que las contiene, que le hacen ser. E aquí la razón de nuestro título, y la primera solución al conflicto entre el shawí dócil pero también predador: esta doble caracterización, dócil y predador, responde a una externalización de lo que el shawí es en sí mismo.

El movimiento fluctuante que caracteriza la dialéctica interna shawí, por último, hace de él un paciente “no pasivo” - un agente, finalmente - , es decir, un “objeto” en movimiento aunque sin *locus* definido. Y este movimiento, como no podía entenderse de otra manera, ya es en sí una estrategia de supervivencia. Insisto, siempre que sea movimiento; no valen paradas, no hay descanso que valga, como si se tratara de una obra que escucháramos y tuviera un eterno compás. Dos escalas, dos melodías, contrapunto y armonía y una sola obra final. Así es como el shawí sobrevivirá.

Sirviéndonos de los términos usados por Viveiros (2003, 2010) para marcar la diferencia entre la metafísica amerindia y la occidental podríamos decir, entonces, que los shawí se conciben en sí mismos *naturaleza y cultura*. La cultura es aquello que le une al resto de seres que conforman su mundo, cultura es *hua'yan*. Naturaleza, lo que les hace particular, lo *piyapi*, entre otras cosas, su corporalidad. Y digo entre otras cosas porque, recordemos, con la acepción *piyapi*, traducida generalmente por “persona”, se están señalando además de la posesión de un determinado cuerpo,

⁷⁶⁹ Retomamos aquí la nota 115 en la que caracterizamos por primera vez como fluido, como fluctuante, el movimiento de los shawí ante los otros. Es fluctuante, decíamos, porque es un movimiento oscilante, que implica un no pararse, que no implica, como decimos aquí más abajo, la localización de ningún *locus* concreto.

ese que llamamos *nonën*, la consecución de una condición, que fue la adquirida a partir de la conversión de los animales en gentes, es decir, esa condición que se logró a partir de su distanciamiento con lo *hua'yan*, a partir de su constitución como cristiano. Lo que el shawi adquirió entonces, fue su condición como persona, esto es como *piyapi*. Pero *otro piyapi*, es decir, *otra* persona. Lo que el shawi adquirió ahí, en definitiva, como ya hemos dicho, fue docilidad. Ahora bien, siempre en constante dependencia del entorno, el shawi, vive sujeto a lo *hua'yan* tanto o más como lo hace a lo *piyapi*. En la caza, en sus salidas al monte, a la hora de recoger sus cosechas, cuando pesca, en sus viajes fuera de la comunidad, etc. En todos estos casos está en contacto con ello, y esto, de alguna manera, reconoce, efectivamente, una cierta continuidad entre él, entre lo que él mismo es, y su alteridad. Aquello que les diferencia, en cualquier caso, es lo que les permite también seguir garantizándose un propio ser. Eso sí, atacado el cuerpo, rota la discontinuidad. Atacado lo *hua'yan*, dislocada la conjunción, muerta la armonización. Si el shawi se siente tocado en su ala de la docilidad, se rompe su invisibilidad, es decir, se vuelve *hua'yan*. Y si es tocado en su ala *hua'yan*, simplemente, deja de existir como *piyapi*. Lo único que le salvaría de caer en estas dos situaciones, contando con que no sea dañada esa alma del ojo que es la que mantiene en armonía todo el conjunto que en sí compone, sería volverse él mismo *hua'yan*, pero *otro hua'yan*. Es decir, volverse un predador de su propio predador. Pero para ello, sólo hay una opción: pasar de su estado roto de objeto, esto es, de su estado de “accidentado sujeto”, a la *hipersubjetividad*.

En varias ocasiones hemos aludido ya a lo largo de este epílogo al *hipersujeto* y a la *hipersubjetividad*. Como dije en una nota anterior, con este término no se busca implicación teórica alguna, simplemente se busca nombrar a un sujeto situado un grado por encima de la subjetividad ordinaria, es decir, un *sujeto plus*. Aceptando que el shawi ocupa la posición de un “objeto” que frente a sus predadores desarrolla una estrategia de ocultamiento y camuflaje gracias a la cual logra pasar desapercibido - no indemne, pues esto mismo le deriva a su estado de padecimiento - pero que puede ser rota, por ejemplo, por un accidente como es la enfermedad, la cual lo haría entonces visible, asumir que se necesite una vuelta a lo objetual para seguir oculto frente a sus predadores, pasaría necesariamente por el hecho de que el mismo shawi se convirtiera en “sujeto”. No un sujeto cualquiera, sino un sujeto capaz de enfrentarse a la subjetividad de sus predadores. Esto es, un sujeto “más que sujeto”. Así sólo lograría salir del estado de sometimiento acentuado, digamos, que le provocaría el ser una víctima directa de un predador. Sin darle más vueltas, acceder a esta condición de sujeto “más que sujeto” es aquello en lo que consiste el quehacer del *pënoton*, él sería el ejemplo de la *hipersubjetividad*. El chamán shawi, a través de la captación de los conocimientos y habilidades de los seres del monte, de los *tanán huayan* - a quienes hemos situados como los “sujetos” en el mundo shawi - busca sustraer o mejor dicho, busca taponar la emergencia de ese “sujeto” que aflora cuando un shawi enferma. Dicho en otras palabras, el *pënoton*, situado del lado

de los “sujetos” busca que el enfermo no cruce la misma raya que él, y se pueda mantener oculto a los ojos de quienes ya le han agredido y buscan su asimilación, su conversión. Su habilidad, la habilidad del *pënoton* está entonces en el hacerse “sujeto” sin ser apreciado como predador. Es un “sujeto”, por eso, pero *otro* sujeto. Es alguien capaz de acceder al ámbito de lo *hua’yan* y seguir siendo. Esta habilidad se aprende, se busca, se consigue gracias a la *inyección* propia, en su propio cuerpo, de los caracteres de quienes ocupan el entorno de lo *hua’yan*. Y, ciertamente, tiene también su costo: vivir más cerca de lo *hua’yan* que de lo *piyapi*⁷⁷⁰. E aquí la fama de brujo del *pënoton*.

Presentémoslo de otra manera: cuando un shawi enferma, la condición *hua’yan* de su ser aflora por encima de la de persona, de la del cristiano que le hace dócil y neutro y le permite mantenerse casi en la clandestinidad. Si esta enfermedad le mata es porque no era un accidente en sí, sino porque fue provocada por alguien capaz de adoptar, precisamente, la condición de un tenaz predador. En cualquier caso, el shawi, cuando acude a un *pënoton*, acude a alguien que sabe que es capaz de adoptar o de asimilar esta misma condición. Hay algunos que sólo son capaces de identificar qué tipo de predador ha sido el causante de la enfermedad, pero hay otros que no sólo identifican, sino que son capaces de sobreponerse a los agresores, luchar contra ellos e incluso anularlos por completo. Pero para esto, se necesita además de mucho tiempo en contacto y en busca de lo *hua’yan*, un añadido fundamental, una planta que permite ascender al nivel de “más predador”. Sólo situado ahí, se logra ver con claridad las estratagemas del predador. La ayahuasca es aquí la que permite esta ascensión. Entonces, el *pënoton*, asumiendo la condición de un “otro sujeto” logra taponar, como decimos, la emergencia de lo *hua’yan* del shawi; logra normalizar ese movimiento interno, armonioso, de la dialéctica de su ser, de manera que no se fije el compás en ninguno de sus finales. Lo que no logra taponar ni sustraer el *pënoton* es su estado de padecimiento, pues éste, forma parte, en verdad, de la estrategia que le permite sobrevivir. El shawi siempre vivirá en un estado de padecimiento. Porque es una presa y porque así y sólo así, a través del camuflaje, en cualquier caso, logra vivir. De hecho, cuando este estado se ve perturbado por algún tipo de acción que desboca su lado *hua’yan*, su lado predador - lado que le une a lo que fueron “antes de ser personas” - el shawi, hecho visible, se siente obligado necesariamente a volver a su estado natural, esto es, al de su padecer. Para ello, acentúa su visibilidad, para enfrentarse a quien, en definitiva, está intentando terminar con su única opción de sobrevivir: la criptación.

Alberto Pizango, líder indígena shawi indiscutible, acentúa su visibilidad consciente de que ésta es la única manera de afrontar una lucha. Se convierte así en su máxima alteridad (ver capítulo 2). Pero también acceden a una plena desnudez todos aquellos shawi que se enfrentan a la muerte de algún familiar. Todos ellos son conscientes de que buscar a los culpables de una muerte les supone

⁷⁷⁰ Esto es lo que, como se recordará, hace del *pënoton* un hombre más enfermizo que los demás, siempre apartado, caviloso.

dejar atrás su propia condición de persona para asumir la de un “sujeto” capaz de ver lo “sujeto” que son esos mismos culpables. Este “sujeto” capaz de ver lo sujeto de otro, es un *hipersujeto*, y llegar ahí es la única opción que le queda al shawi para recuperar su condición de “objeto”. Pero esto, insisto, no significará acabar con su estado de padecimiento.

Esto, nos conduce a pensar, que aunque no todos los shawi vivan como *hipersujetos*, sí cuentan todos con la posibilidad de serlo. Cuento con ella incluso yo; por eso se me pidió que estuviera presente en las tomas de ayahwasca, para que mi *hua'yan*, ayudara a “visionar” y a descubrir lo *hua'yan* de quienes estaban matando. La *hipersubjetividad* forma parte de la propia condición shawi, y es hacia donde le conduce su dialéctica interna. La muerte y la enfermedad, a este respecto, sólo son dos mecanismos que ponen en funcionamiento todo el aparato. Ambos sirven de gozne hacia la condición de *hipersujeto*. Un sujeto, pero *otro* sujeto. Finalmente, sin enfermedad ni muerte, muy probablemente, no hubiera habido necesidad de desarrollar toda esta maquinaria de defensa. Y los shawi, seguirían viviendo, tal vez, ocultos como los *Shunshu* que continúan en los Cerros de Moyobamba. O aquellos que se sumergieron en el Lago Machico al ver que la enfermedad terminaba con ellos. No fue así. Pero la sociedad shawi llegó hasta nuestros días con la misma condición críptica. La sociedad shawi llegó hasta nuestros días siendo una sociedad de “chamanes encriptados”. Razón por la cual, seguramente, son tan temidos. Un predador que teme a su presa porque no puede “objetivarla”. La presa ya es un objeto. Un objeto que cuando se siente presionado se convierte en un predador soberano de sujetos. No hay manera de hacerse con estas presas. Salvo matarlos. Los awajun lo tienen claro. Y también los shawi; la suya es, sin duda, una sociedad de chamanes camuflados.

Para terminar, diré algo que ya advertí, sin embargo, más atrás: este trabajo nunca se planteó como una investigación sobre chamanismo amazónico. No pretendía ser, ni lo es por eso, una tesis sobre chamanismo shawi. Mi propósito, tras meses de convivencia con un pueblo doliente pero no por ello, ni mucho menos, triste ni desaharrado, se fijó en entender por qué sufría, por qué se camuflaba y por qué constantemente se hacía otro, pero no lograba dejar atrás su sufrimiento. Quería saber, de hecho, hasta qué punto su padecimiento no estaba en ese ser diferentes otros. Y aquello que ha resultado ser para mi el pueblo shawi, finalmente, ha sido un pueblo de chamanes camuflados en el bosque, un pueblo *emboscado*. Aquí me paro. Y desde aquí, quizás, reanude mi próximo viaje, desde la parada que me permita ya desembarcar en la orilla de estos mismos chamanes.

- Índice de Cuadros

Cuadro 1. Terminología de referencia de los parientes principales en shawi	Pág. 89
Cuadro 2. Cuerpos, almas y espectros	Pág.392
Cuadro 3. Seres humanos y partes del cuerpo	Pág.395
Cuadro 4. Etapas del desarrollo	Pág.411
Cuadro 5. Enfermedades del cuerpo y la persona shawi	Pág.546

- Índice de Figuras

Figura 1. El territorio shawi y sus diferentes cuencas (Tessman 1930).....	Pág. 70
Figura 2. Viviendas shawi en la orilla del río Paranapura	Pág.71
Figura 3. Tambo shawi.....	Pág. 72
Figura 4. Pescando con barbasco en el río Sillay.....	Pág. 79
Figura 5. Segundo Alberto Pizango con una lanza (Rev. <i>Caretas</i> , Sep. 2008)	Pág.122
Figura 6. Segundo Alberto Pizango señalando el territorio (Rev. <i>Caretas</i> , Sep. 2008)	Pág. 123
Figura 7. Grupo de indígenas (Rev. <i>Caretas</i> , Sep. 2008)	Pág.123
Figura 8. Pareja shawi despiezando venado, Río Sillay	Pág.157
Figura 9. Hombre shawi tomando masato.....	Pág.160
Figura 10. Mujeres shawi, Río Sillay	Pág.165
Figura 11. Masato morado de sachapapa	Pág.169
Figura 12. Panero de yuca	Pág.178
Figura 13. Yucal sin cultivar.....	Pág.187
Figura 14. Yucal desyerbado.....	Pág.189
Figura 15. Mujer shawi pelando yuca en casa para masato de fiestas	Pág.194
Figura 16. Recogida de Yuca en la huerta	Pág.195
Figura 17. Yuca cocinada para masato.....	Pág.196
Figura 18. Jóvenes shawi batiendo masato.....	Pág. 198
Figura 19. Nelly sirviendo masato.....	Pág. 204
Figura 20. Mujer shawi nos ofrece masato.....	Pág. 204
Figura 21. Mujeres shawi danzando con pampanillas rojas y amarillas	Pág. 206
Figura 22. Padre ofrece masato de sachapapa a su hijo en el trayecto de un viaje.....	Pág. 210
Figura 23. Hombre shawi invita a masato en fiestas.....	Pág. 211
Figura 24. Panorama de la Iglesia de Pueblo Chayahuita.....	Pág. 243
Figura 25. Representación de amana en Pueblo Chayahuita.....	Pág. 307
Figura 26. Dibujo de Rafael Chanchari sobre la cosmovisión shawi.....	Pág. 330
Figuras 27 y 28. Altares de celebración del Corpus, Santa María de Cahuapanas.....	Pág.342

Figura 29. Procesión del Corpus, Santa María de Cahuapanas	Pág. 342
Figura 30. Procesión del Corpus, Santa María de Cahuapanas.....	Pág. 343
Figura 31. Procesión del Corpus, Santa María de Cahuapanas.....	Pág. 344
Figura 32. Hombres reciben masato para invitación.....	Pág. 345
Figura 33. Danzantes shawi, Santa María de Cahuapanas.....	Pág. 346
Figura 34. Músicos shawi con flauta y tamborcito.....	Pág. 346
Figura 35. Baile de pandillas, fiesta del Corpus.....	Pág.347
Figura 36. Danza tradicional shawi, Pascua, Pueblo Chayahuita.....	Pág.347
Figura 37. Representación de amana en Santa María de Cahuapanas	Pág.349
Figura 38. Levantamiento de humisha, Palmiche	Pág. 353
Figura 39. Petroglifo con el espacio <i>nu'paru'te</i> , la tierra (S. Rivas).....	Pág. 363
Figura 40. <i>Shanshos</i> en Santa María de Cahuapanas	Pág. 387
Figura 41. Petroglifo con una mujer embarazada de un sapo <i>huarira</i> (S. Rivas).....	Pág. 402
Figura 42. Petroglifo con el desarrollo de un recién nacido como un sapo (S. Rivas).....	Pág. 425
Figura 43. Pareja con su hijo recién nacido tras el ritual del huito icarado	Pág.429
Figura 44. Familia shawi, Pueblo Chayahuita	Pág. 436
Figura 45. Mujeres shawi, Pueblo Chayahuita	Pág. 467
Figura 46. Detalle de adornos de mujer shawi	Pág. 494
Figura 47. Cementerio de Santa María de Cahuapanas	Pág. 506

- Índice de Icaros

Icaro 1. Icaro para sembrar yuca	Pág. 190
Icaro 2. Icaro de nacimiento.....	Pág. 418
Icaro 3. Icaro de los siete días.....	Pág. 428
Icaro 4. Icaro de la viejayada.....	Pág. 458
Icaro 5. Icaro a la viejayada (II).....	Pág. 469
Icaro 6. Icaro al cazador.....	Pág. 487
Icaro 7. Icaro de muerte.....	Pág. 512
Icaro 8. Icaro de nacimiento.....	Pág. 572
Icaro 9. Icaro de huito para siete días.....	Pág. 574
Icaro 10. Icaro para la cutipa de la madre del aguajal	Pág. 577
Icaro 11. Icaro de cutipe de sachasanango.....	Pág. 579
Icaro 12. Icaro de cutipe de sanango.....	Pág. 580

- Índice de Mapas

Mapa 1. Localización de la región shawi en la alta Amazonía	Pág. 48
Mapa 2. Ubicación de la Provincia de Alto Amazonas.....	Pág. 50
Mapa 3. Distritos de la Provincia de Alto Amazonas	Pág. 51
Mapa 4. Mapa político de la Provincia Datem del Marañón.....	Pág. 55
Mapa 5. Localización actual de los shawi (Chayahuita) y sus pueblos vecinos.....	Pág. 61
Mapa 6. El perímetro del territorio shawi y su comunidades.....	Pág. 62
Mapa 7. Hipotéticos desplazamientos de los shawi desde el siglo XVI hasta el presente....	Pág. 234

- Índice de Mitos

Mito 1. El hombre ciempiés y la vieja Përa.....	Pág. 172
Mito 2. Cuntan enseñó a sembrar palo de yuca.....	Pág. 183
Mito 3. El mito del diluvio.....	Pág. 270
Mito 4. Cunpanama' mata a la ballena (boa del monte).....	Pág. 274
Mito 5. Cunpanama' corta el huita de Hunguyacu.....	Pág. 281
Mito 6. El mito del mono pelejo o “cuando nos hicimos cristianos”	Pág. 285
Mito 7. Mashi madre de la vida (fragmentos).....	Pág. 292 y 294
Mito 8. Asa, Asahui, Sahui (fragmento).....	Pág. 295
Mito 9. Cuando Asa se fue de Pueblo Chayahuita (fragmento).....	Pág. 298
Mito 10. Mito de Cämena (fragmento).....	Pág. 309
Mito 11. <i>Shunshu</i> y <i>sahui quëma</i>	Pág. 314
Mito 12. Ucua da la noche a los shawi.....	Pág. 422
Mito 13. Mito de la novia.....	Pág. 489
Mito 14. Madre de la Lupuna o <i>suhuin</i>	Pág. 496

BIBLIOGRAFÍA

BARCLAY, F.

- 1995 “Transformaciones en el espacio rural loretoano tras el período cauchero”, en García Jordán, P (coord.), *La Construcción de la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)*, Ediciones Abya-Yala. 229-285.
- 1998 “Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo 1870-1930”, en P. García Jordán (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (S.XIX y XX. La construcción del espacio socio-económico Amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1795-1948)*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), Universitat de Barcelona (Barcelona).
- 2001 “Olvido de una historia: reflexiones acerca de la historiografía andino-amazónica”, en *Revista de Indias* 61(223); 493-512.

BARLETTI, J.

- 1994 “La población de Maynas en tiempo de la independencia: Análisis de Lagunas y Jeberos”, Documento Técnico n° 9, IIAP, Iquitos.
- 1995 *La Peruanidad de Maynas*, J&M éds, Lima.

BARRAZA, DE GARCÍA, Y.

- 2005 “¿Es La Lengua Shawi una Lengua Activa?”, *Memorias del Congreso de Idiomas de Latinoamérica II*, 27–29 de Octubre, University of Texas at Austin.
- 2005 *El sistema verbal en la lengua Shawi*, Tesis Doctoral, Universidad de Pernambuco, Recife, Brasil.

BARRAU, J.

- 1990 “L’homme et le végétal”, en Poirier, J (dir.) *Histoire des mœurs I*. Encyclopédie de la Pléiade, París:pp. 1279-1306

BENDAYÁN, N. et al.

- 2004 “Catastro de zonas de extracción de fauna silvestre en Loreto. Perú”, en *Memorias, Manejo de Fauna silvestre en Amazonia y Latinoamérica*.

BEUCHAT, H. & P. RIVET

- 1909 "La Famille Linguistique Cahuapana", *Zeitschrift Ethnologie*, XLI: 617-634.

BIERHORST, J.

- 1988 *The Mythology of South America*, William Morrow, New York.

BILHAUT, A .G.

- 2011 *El sueño de los Záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*, FLACSO-Abya Yala, Ecuador.

BLANCH, A.

1995 *El hombre imaginario: una antropología literaria*, PPC - Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.

BROWMAN, D. L. & SCHWARZ, R. A.

1979 *Peasants, Primitives and Proletariats: the struggle for identity in South America*. The Hague: Mouton.

BROWN, M. F.

1984 *Una Paz incierta; Historia y Cultura de las Comunidades Aguarunas frente al Impacto de la Carretera marginal*, Serie Antropológica (5). Lima; CAAAP.

CAMPODÓNICO, H.

2008 “Amazonía y explotación petrolera”, *La República*, 17/10/2008

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1978 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

1998 “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”, *Mana* 4(1); pp.7-22.

CIPOLLETI, M.S.

1991 “Remeros y cazadores. La información etnográfica en los documentos de la comisión de límites al Amazonas (1779-1791)”, en *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso de Americanistas, Colección 500 años.

1997 “Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die WesttukanAmazoniens 1637-1993”, Münster: LIT-Verlag.

1999 “Dos escritos inéditos del jesuita Pablo Maroni sobre el Noroeste amazónico (indígenas Encabellados, Tucano, 1739-40)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 36, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien.

2001 “Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII, en Actas del coloquio internacional de Berlin (7-10 de abril de 1999) publicadas por Manfred Tietz en colaboración con Dietrich Briesemeister. Madrid; Iberoamericana Vervuert

2008 “Nostalgia del monte. Indígenas del Oriente peruano según un manuscrito del jesuita Juan Magnin (Borja 1743), en *Anthropos* 103.2008:pp.507-525.

CHANCHARI, R. & J. PÚA

2000 “Como un panal de avispas”, en “*El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*”. Programa de Formación de Maestros Bilingües, AIDSEP y Fundación telefónica, Lima;pp. 182-193

CHANTRE Y HERRERA, J.

1909 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid.

CHAUMEIL, J.P

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*, Paris: Éd. de l'EHESS.

1984 Organization indigènes de l'Amazonie péruvienne, en *Journal de la Société des Américanistes*, T.70;pp. 193-198.

1993a "Del proyectil al virus. El complejo de dardos mágicos en el chamanismo del oeste amazónico", en Pinzón, C. et al.(eds) *Cultura y salud en la construcción de las Américas*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura; pp. 261-277

1993b "Las plantas-maestro y sus discípulos. Curanderismo del Amazonas", en *Usos y abusos de sustancias psicoactivas y estados de conciencia*, Revista *Takiwasi* (nº 2); pp.29-45

CHAUMEIL J.P & BONNIE CHAUMEIL.

1992 "L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie péruvienne)", en *Journal de la Société des Américaniste*, 78 (2):pp. 25-37

CHIRIF, A.

2002 "Pueblos indígenas del Alto Amazonas", en *Una historia para el futuro: territorios y pueblos indígenas en el Alto Amazonas*, Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI), Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Bolivia; pp. 53-87.

CHIRIF, A. & MORA, C.

1997 *Atlas de las Comunidades Nativas*. Lima, Sinamos - Dirección de Organizaciones Rurales; 248 p.

CORERA, M.

1943 "Mi primera Expedición", en *Misiones Pasionistas del Oriente peruano. Recopilación de cartas, memorias, reseñas, viajes y expediciones de los Misioneros del Vicariato Apostólico de San Gabriel del Marañón*. Lima, Empresa Gráfica T. Scheuch;pp. 156-182.

DAGGEIT, C.

1983 "Las Funciones del Masato en la Cultura Chayahuita", *Antropológica*, 1;pp. 301-10.

DE LA CRUZ, C. et. AL.

1998 "Geología de los Cuadrángulos de Cahuapanas y Nueva Cajamarca", *Boletín del Instituto Geológico Minero y Metalúrgico*. Instituto Geológico Minero y Metalúrgico, 115

DEAN, B.

1999 "Intercambios ambivalentes en la Amazonia: formación discursiva y la violencia del padronazgo", en *Anthropologica* 17; pp.85-115.

DESCOLA, P.

1992 "Societies of Nature and the Nature of Society", en Kuper, Adam (ed.): *Conceptualizing Society* ; Londres/ Nueva York: Routledge; pp.107-126.

- 1993a *Les lances du crépuscule: Relations jivaros, Haute-Amazonie* . París: Plon.
- 1993b “Les affinités sélectives: Alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jivaro”, en *L’Homme*. París: 33.2-4; pp.171-190.
- 2003 *Antropología de la Naturaleza*. Lima; Colección Biblioteca andina de bolsillo, IFEA, Colección Alasitas, Lluvia Editores, nº 19.
- 2004 “Las cosmologías indígenas de la Amazonia”, en A. Surrallès y P. Garcia Hierro (eds) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA; pp.25-35
- 2005 *Par-delà nature et culture*. París, Ediciones Gallimard.
- DESCOLA, P. & TAYLOR, A, C.**
- 1993: “Introduction.” En: Descola, Philippe/ Taylor, Anne Christine (eds.): *La remontée de l’Amazone: Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*, en *L’Homme*, París:33.2-4;pp. 126-128.
- DRADI, M. P.**
- 1988 *La mujer chayahuita:¿ un destino de marginalización?*, Instituto Nacional de Planificación, Fundación Friedrich EBERT, Lima.
- 1987 "Encuesta demográfica femenina e infantil efectuada en cinco comunidades chayahuita del Distrito de Cahuapanas en los años 1984-1985", *Amazonía Peruana*, 8 (15); pp. 33-59.
- DOUGLAS, M.**
- 1973 *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. S.XXI de España editores s.a.
- 1975 *Sobre la naturaleza de las cosas*. Barcelona; Ed. Anagrama.
- 1988 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid; Alianza Editorial.
- DUPIER, M.**
- 1987 “Des goûts et des odeurs: classifications et universaux”, en *L’Homme*, octobre-décembre, XXVIIIe année, num. 104;pp. 5-25
- ECHEVARRÍA, G.**
- 2006 “Petrograbados en la cuenca del río Cachiyacu. Una aproximación arqueológica en contexto industrial”, *Boletín APAR*, 5;pp. 69-80
- ERIKSON, P.**
- 1996 *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d’Amazoni*. Lovaina/ París: Peeters.
- FAUSTO, C.**
- 1997 *A dialéctica da predacão e da familiarização entre os Parakana da Amazonia Oriental. Por uma teoria da guerra ameríndia*; Río de Janeiro: Programa de pós-graduação em antropologia social, Museo Nacional, Universidade federal do Rio de Janeiro. Tesis de Doctorado

2000 Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26:pp.933-956.

FIGUEROA, F. De

1904 “Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús”, *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América*, I. Madrid.

FINER, M. & M. ORTA-MARTÍNEZ

2010 “A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections, and policy implications” *Environmental Research Letters*. Volume 5, Number 1 : 014012. (Febrero).

FUENTES, A.

1985 *Investigación etnográfica sobre los Chayahuita*. Lima; Biblioteca CAAAP (manuscrito)

1988 *Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*. Lima; CAAAP.

1989 “Historia y etnicidad en la Amazonía Peruana: el caso de los Chayahuita”, *Amazonía Peruana*, 9 (17):pp. 61-77.

GARCÍA HIERRO, P.

1995 “Las misiones católicas en la Amazonía Peruana. Ocupación del territorio y control indígena (1821-1930)”, en *La Construcción de la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX)*, Abya-Yala.

GARCÍA HIERRO, P. & A. SURRALLÉS (ED)

2009 *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: IWGIA

GARCÍA PAREDES, M.D.

1993 *Buscando nuestras raíces. Historia y cultura Chayahuita*, Tomo I. Lima; CAAAP

1994 *Buscando nuestras raíces. Historia y cultura Chayahuita*, Tomo II. Lima; CAAAP

1994 *Buscando nuestras raíces. Cumpanama, Cosmovisión Chayahuita*, Tomo III- IV. Lima; CAAAP

1997 *Buscando nuestras raíces. Cosmovisión Chayahuita*, Tomo V. Lima; CAAAP.

1997 *Buscando nuestras raíces. Cumpanama, Cosmovisión Chayahuita*, Tomo VI. Lima; CAAAP

1999 *Buscando nuestras raíces. Cosmovisión Chayahuita*, Tomo VII. Lima; CAAAP.

2000 *Buscando nuestras raíces, Cosmovisión Chayahuita*, Tomo VIII. Lima; CAAAP

GARRA, S.

2012 “El despertar de Kunpanam: historia y mito en el marco de un conflicto socioambiental en la Amazonía”, en *Anthropologia* Vol.30, nº 30. Lima; PUCP; pp. 5-28.

GOLOB, A.

1982. *The Upper Amazon in Historical Perspective*. Tesis. N. Y., City Univ

GONZÁLEZ SAAVEDRA, M.L.

2009 “Representaciones colectivas y espacios sociales en Moquegua (Perú)”, en Julián López García, *América Indígena ante el S.XXI*. Madrid; Ed. Siglo XIX; pp. 143-167

GOULARD, J. P.

1998: *Le genre du corps* . Tesis. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

GOW, P.

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia* . Oxford: Clarendon Press

GROHS, W.

1974 “Los Indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVII. Poblaciones y Migraciones en la antigua provincia de Maynas”, *Amerikanistische Studien*, Bonner 2

GUTIERREZ ESTÉVEZ, M.

2006 “Sentido común y sueño de los sentidos”, en Muñoz, B. & J. López (eds.), *Cuerpo y Medicina. Textos y Contextos Culturales*, Cicón Ediciones; pp. 57-85.

HART, G.

1975 “Consejos al Joven Chayahuita”, *Educación*, Año VI, 19; pp.13-14

HART, H. & G. HART

1981 “La cohesión en el texto narrativo del chayahuita”, en Wise, M.R. y A. Steward (eds.) *Cohesión y enfoque en textos y discursos*, Instituto Lingüístico de Verano- Ministerio de Educación. Serie Lingüística Peruana, 17; pp.69-151

1988 *Diccionario Chayahuita–Castellano; Canponanquë Nisha Nisha Nonacaso'*, Instituto Lingüístico de Verano-Ministerio de Educación. Serie Lingüística Peruana, 29

HÉRITIER-AUGÉ, E.

1987 “La mauvaise odeur l’a saisi”, en *Le Genre Humain: “La Fièvre”*, Printemps-Eté; pp.7-17

HOLLEY, C.

1975 “La perception des odeurs”, *La recherche*, vol.58: pp.629-639.

HUGH-JONES, S.

1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M.

1965 [1881-1897] *Relaciones geográficas de Indias, Perú*. Madrid; Ediciones Atlas

KRISTEVA, J.

1980 *Pouvoirs de l’horreur. Essai sur l’abjection*. París; Seuil.

LARRABURRE Y CORREA, C.

1905 *Leyes referentes a Loreto*, Tomo I-XL Lima.

LARREA C.

1997 *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Colección Biblioteca Abya-Yala (n.46), Ed. Abya-Yala, Quito.

LEVI-STRAUSS, C.

1973 (1952) *Race et histoire*, in *Anthropologie structurale deux*. París: Plon, pp.377-422

1962 *Le pensée sauvage*, Plon, Paris

1969 *Estructuras elementales del Parentesco*. Buenos Aires; Ed. Paidós.

1968 (1964) *Lo crudo y lo cocido*. Mitológicas I, Fondo de Cultura Económica, México.

2002 (1966) *De la miel a las cenizas*. Mitológicas II, Fondo de Cultura Económica, México.

1997a (1968) *El Origen de las maneras de mesa*. Mitológicas III, Siglo XXI Editores.

1997b (1971) *El Hombre Desnudo*. Mitológicas IV, Siglo XXI Editores.

1993 (1991) *Historia de Lince*, Ed. Companhia Das Letras, São Paulo

2004 (1973) *Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades*; Siglo XXI Editores.

LORENTE, S.

1861 *Historia de la conquista del Perú*, Ed. Masías, Lima. (Se ha consultado la versión digitalizada por la University of Toronto, disponible en <http://archive.org/details/historiadelaconq00lore>)

LOTMAN, J.

1979 “Semiótica de los conceptos de vergüenza y miedo”, en Lotman et. al. *Semiótica de la Cultura*. Madrid; Cátedra; pp. 205-208

MAGAÑA, E.

1990 “La gente pecarí, el sacerdote caníbal y otras historias: los otros en el testimonio y la imaginación de tribus guayanasas”. *Antropológica* 73; pp. 3-61.

1993-94 “La palabra, el silencio y la escritura: notas sobre algunas tribus de las Guayanas”. *Revista Chilena de Antropología* 12.

MARONI, P.

1738 (1986) *Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón*, Monumenta Amazónica. Lima.

MARTIN RUBIO, C.

1991 *Historia de Maynas. Un paraíso perdido en el Amazonas*. Ed. Atlas, Madrid.

MARZAL, M.

1984 “Las Reducciones Indígenas en la Amazonía del Virreinato Peruano”, *Amazonía Peruana* 10, Lima

MENGET, P.

1979 “Temps de naître, temps d’être : la couvade”, en M. Izard & P. Smith (org.). *La fonction symbolique*. Gallimard; pp. 245-264.

MONOD, A. & VALENTINA VAPNARSKY

2010 *L’agentivité. Ethnologie et linguistique à la poursuite du sens*. París; Ateliers du Lesc, nº 34.

MURATORIO, B.

1987 “Rucuyaya Alonso y la historia oral y económica del Alto Napo 1850-1950”, Abya-Yala.

MYERS, T.

1988 “El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía alta”, *Amazonía Peruana* 8/15:pp.61-81, Lima.

OCHOA, N.

1990 *Kampopiyarosa Kambiari. Tradition et modernité chez les Chayahuita d’Amazonie Péruvienne* [Diplôme d’Études Approfondies]. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

1991 “Bibliografía del Grupo Ethnolingüístico Chayahuita (familia Cahuapana)” *Amazonía Peruana*, 20:pp.145-152.

1992 “El Mito del Diluvio y la Creación de la división sexual entre los *Kanpo piyapi* de la Amazonía Peruana”, *Journal de la Société des Américanistes* XXVIII-II: pp.163-180.

1993 “Apuntes sobre la noción de justicia entre los Chayahuita”, *Comunidades Campesinas y Nativas en el contexto nacional*, CAAAP/Ser, 191-118.

1999 “Introducción a la Fitoterapia Chayahuita”, *Amazonía Peruana*, 26: pp.119-142.

2005 “Bibliografía Chayahuita de la familia lingüística Cahuapana”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Disponible sur: <http://nuevomundo.revues.org/document485.html>.

2008 *Entre plusieurs mondes. Les Chayahuita de l’Amazonie*. Thèse Doctorale, Paris; EHESS

OIRA, L.

2007 *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. Thèse Doctorale, Paris; EHESS.

OROBITG, G.

2001 Repensar las nociones de cuerpo y persona: ¿por qué para los indígenas pumé para vivir se debe morir por un rato?, en *Etnográfica*, Vol. V (2): pp. 219-240.

1998 *Les Pumé et leurs rêves. Étude d’un groupe indien des Plaines du Venezuela*. Paris;Éditions de Archives Contemporains.

OVERING, JOANNA/ PASSES, ALAN (EDS.)

2000 *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres/ Nueva York: Routledge

PADEL, R.

2005 *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. México; Sexto Piso.

PINEDA, R.

1987 “El ciclo del caucho (1850-1932), en *Colombia Amazonica*, Universidad de Colombia Fondo

FEN; pp.183-208.

PÚA, J

2005 *Mashukuru'sa Pa'kuteru'sake Sha'wipisu'. Relatos de los espacios shawi*. Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEBI), la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) y el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap); Ministerio de Educación DINEBI, Iquitos, Lima

RAIMONDI, A.

1862 *Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto*, Imprenta del Estado, Lima.

REGAN, J.

1993 *Hacia la tierra sin mal. La religión del Pueblo en la Amazonía Peruana*. Iquitos; CAAAP-CETA-IIAP.

2000 *La religión entre los Cocama, Chayahuita y Napuruna. Un Reino en la Frontera. Misiones jesuitas en la América Colonial*. Lima; Pontificia Universidad Católica del Perú-Abya Ayala; pp.332-341

RENARD CASEVITZ, F.M, SAIGNES, T., TAYLOR, A.C.

1988 *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos S.XV y XVII*. Lima; Instituto Francés de Estudios Andinos.

REQUENA Y HERRERA, F.

1799 "Lamentable estado de Mainas desde la supresión de los Jesuitas", en B. Izaguirre, *Historia de las Misiones Franciscanas*, T.VIII;pp.38-58

1994 (1785) "Descripción de Francisco de Requena y Herrera del Gobierno de Maynas y misiones en él establecidas, en que se satisface a las preguntas que se hacen en la Real Orden del 31 de enero de 1784". *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*. Estudio introductorio y transcripción por Pilar Ponce Leiva. MARKA, Instituto de Historia y Antropología Andina/Ediciones Abya Yala, Quito, tomo II (s. XVII-XIX); pp. 658-700.

RIVIÈRE. P.

1974 "The couvade: a problem reborn", *Man*, vol. 9, n°3;pp.423-435.

RIVET, P. & C. TASTEVIN

1931 "Nouvelle contribution à l'étude du Groupe Kahuapana », *International Journal of American Linguistics*, Columbia University Press, VI, 3-4;pp. 227 - 261

RIVAL, L.

1998. "Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4.

RIVAS, S.

1999 *Investigaciones Arqueológicas en el Distrito de Balsapuerto: El Enigma de los Petroglifos de*

Balsapuerto. Municipalidad Distrital de Balsapuerto, Alto Amazonas (Yurimaguas, Loreto).

2000a “El Hechizo de Balsa puerto. Por la ruta del río Cachiyacu”, en *Revista Andares (La República)*, Año III (113):8-15.

2000b *Identificación y Desciframiento de los petroglifos de Balsapuerto: Una aproximación desde la perspectiva chayahuita*. Municipalidad Distrital de Balsapuerto, Alto Amazonas (Yurimaguas, Loreto)

2005 “Textilería de la etnia Chayahuita. Una aproximación etnográfica de la elaboración de la pampanilla”, en *Unay Rvna. Revista de Ciencias Sociales*. Lima;pp. 241-254.

ROUBIN, L.A.

1980 “Perspectives générales de l’exposition. Hommes, parfums et dieux”, *Le Courrier du Musée de l’Homme*, novembre, núm.6, Paris.

1989 *Le monde des odeurs. Dynamique et fonctions du champ odorante*. Paris: Méridiens Klincksieck.

SANTOS, F.

1991 “Frentes económicos, espacios regionales y fronteras capitalistas en la Amazonía”, en *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Lima; Terra Nouva-CISEPA.

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonia; Siglos XV-XVIII*. Quito, Abya-Yala.

SANTOS, F. & FREDERICA BARCLAY

1995 *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima; IFEA/IEP/Flacso.

2002 *La Frontera Domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima; PUCP.

SEEGER, A., R. DA MATTA & E.B. VIVEIROS DE CASTRO

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, en *Boletim do Museu Nacional*, 32:pp. 2-49.

SURRALLÉS, A.

1992 “A propos de l’ethnographie des Candoshi et des Shapra”, en *Journal de la Société des Americanistes* 78 (2): 47-58.

1998 “Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones”, *Anthropologicas*, 16:pp.291-304.

2000a “Passion, mort et maladie dans une culture amazonienne”, en J-L. Jamard, E.Terray & M. Xanthakou (dir.), *En substances. Systèmes, pratiques et symboliques. Textes pour Françoise Héritier*. Paris; pp. 387-396.

2000b: “La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi”, en *L’Homme* 154-155: 123-144.

2002 -3 “De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde

los estudios amazónicos”, en *INDIANA* 19/20 (59-72).

2003 *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi* . París; Centre National de la Recherche Scientifique/ Maison des Sciences de l’Homme.

2009 a “Entre derecho y realidad: antropología de los territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo”, en *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 38(1): 29-45.

2009b *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima; IFEA, IWGIA.

STEWART, J. H. & A. MÉTRAUX

1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana", en *Handbook of South American Indians*. Washington, III: pp. 605-614.

TAUSSIG, M.

1978 “Cultura del terror - Espacio de la muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura”, *Amazonía Peruana*, 14; pp. 7-36

TAYLOR, A.C.

1986 "Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamoro aux Quijos", en Renard-Casevitz, T. Saignes, A. C. Taylor: *L 'Inca, L 'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV" au XVII" siècle*. Paris: Edition Recherche sur les civilisations (Synthese 21).

1993 “Remembering to forget : identity, mourning and memory among the Jivaro”, *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 28 (4): pp. 653-678.

1994 “Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l’alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l’Equateur”, en Héritier-Augé, Françoise/ Coupet-Rougier, Elisabeth (eds.): *Les complexités de l’alliance. Economie, politique et fondements symboliques*. París: Editions des Archives Contemporaines, 4: pp. 73-105.

1996 “The Soul’s Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), Londres; 2.2: pp.201-215.

1997 “L’oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l’histoire chez les Jivaros”, en *Terrain*, n°29 – Vivre le temps (septembre 1997). En línea el 21 julio 2005, <http://terrain.revues.org/document3234.html>.

1998 “ Corps immortels, devoir d’oubli : formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar”, en M. Godelier & M. Panoff (dir.). *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam; Editions des archives contemporaines: pp.317-338.

2000 “Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté”, en *L’Homme*, n° 154-155: 309-334.

TAYLOR, G.

2006 *Diccionario quechua Chachapoyas-Lamas*. Lima; IFEA, IEP, Editorial Commentarios SAC.

TESSMANN, G.

[1930] 1999. *Los Indígenas del Perú Nor-Oriental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. ABYA-YALA. Quito-Ecuador.

ULLOA, G.

1961 “Pueblos de la antigua Comandancia General de Maynas”, en *Revista Peruana de Derecho Internacional*, 21:pp.3-128.

VALCÁRCEL, M.

1991 “Evolución del rol productivo de la Amazonía”, en *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Lima; Terra Nouva-Cisepa.

VARESE, S.

1983 *Los grupos Etno-lingüísticos de la Selva Andina. América Latina en sus Lenguas indígenas*. Caracas, Monte Avila-UNESCO, 119-155.

VENTURA I OLLER, M.

2000 “Objetos rituales e identidad”, en *Anthropologica* /18, Lima; pp. 107-116.

2002 “Verdades relativas. Reflexiones entorno a la comprensión del mundo. El caso tsachila del Ecuador”, en J. Bestard Camps (comp) *Identidades, relaciones y contextos*, Dept. d’Antropologia i d’Història d’Amèrica i Àfrica, Universitat de Barcelona; pp.115-128.

2008 “Chamanes amerindios: mediadores y traductores”, en Martínez, M. & Rodríguez (coord.) *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, Ed. Ankulegi Antropologia Elkartea, Serie XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia; pp.207-220.

VILAÇA, A.

1992 *Comendo como Gente: Formas do canibalismo Wari’*. Rio de Janeiro. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1999 “Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne” en *Journal de la société des américanistes*, n°85 : pp. 235 – 260.

2000 “O que significa Tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazonia”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol.15 (44); pp. 56-72.

2002a “Missions et conversions chez les Wari’. Entre protestantisme et catholicisme”, en *L’Homme*, 164:pp. 57-79.

2005 “Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, n°3: pp.445-464.

VISALOT, P.

1888 “Exploración de las Montañas de Cahuapanas por el cura de Chachapoyas Pablo Visalot”, en

Larraburre y Correa (1905) *Colección de Leyes, Decretos y Documentos referentes al Departamento de Loreto*, III: pp.211-228.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”, en *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 32: pp. 40-49.

1992 *From the enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago : The University of Chicago Press.

1993 “Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage”, en A.Becquelin & A. Molinie éds., *Mémoire de la Tradition*, Université de Paris X.

1996a “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, en *Mana. Revista de Antropologia Social*, vol. 2 (2) : pp.115-143.

1996b “Le meurtrier et son double chez les Araweté : un exemple de fusion rituelle”, en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14: pp. 77- 104.

1998 “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.). Londres, 4: pp. 469-488.

2002a “Perspectivismo e Multinaturalismo na Amazônia”, en *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo;Cosac & Naify: pp. 345-399.

2002b “O problema da afinidade na Amazônia”, en *A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo;Cosac & Naify: pp. 89-180.

2003 “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en Chaparro A. & Schumacher, C. (eds), *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá; Universidad del Rosario.

2010 *Metafísicas caníbales. Lineas de antropología postestructural*. Buenos Aires; Katz Editores

English Abstract

INTRODUCTION

The first time someone spoke to me about the Shawi, named as Chayahuitas, was in 2005 in the city of Trujillo (Cáceres), the same place where eight years later I wrote the last words of this work. At that time, I had just obtained a Scholarship as researcher (Beca FPI) in a qualified project named *Rhetorics of the Amerindian Body*, and was looking for a place in the Amazonia where I could develop my fieldwork. Considering my own personal preferences and Phillipe Descola's opinion about the lack of research on the Peruvian area, Alexandre Surrallés -who was taking part in the abovementioned project- recommended me to carry out an investigation about the Shawi group. I followed his proposal and started my work immediately.

When Alexandre Surrallés introduced me to the Shawi, he gave me a certain number of details about the group. First of all, he stressed the similarity between the Shawi and the Jeberos, also known as Shiwilu, since both had a common past of recurrent contact with Spaniards (conquerors, missionaries and landowners). But he underlined that the Shawi had been able to preserve many of their own indigenous traits: their native language, some rituals and a wider conscience of their own indigenous nature. On the other hand, the Shiwilu were still perceived as *mestizo*⁷⁷¹ people. However, both groups identified themselves as Christians. At this point, it is worth mentioning the figure of María Dolores García, -a Spanish missionary from the *Sagrado Corazón de Jesús*-, as the most representative Christian figure for the Shawi. Second of all, Surrallés mentioned the conflictive relationship between the Shawi and another neighboring indigenous group, the Awajun. In spite of a difficult coexistence between both groups, Alexandre never referred to the Shawi as a bellicose community. Finally, Surrallés told me about the relevance of the Shawi leader Alberto Segundo Pizango, a great representative of the indigenous people rights in the area.

With all this in mind, the first perception I had about the Shawi was that of a quiet and far from extravagant group; a peasant community that lived remotely in the depths of the jungle and had a peaceful way of life.

A few months after this conversation, I landed in Peru and travelled to Iquitos, the capital of the Peruvian Amazonia. On my first day there, I was invited to the presentation of the book "*El ojo verde. Cosmovisiones Amazónicas*", led by Never Tuesta, aborigine Awajun and director of the Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), and by Rafael Chanchari, a Shawi teacher and also member of the Program. Rafael was the first Shawi

⁷⁷¹ Mestizo is the term used to refer to Spanish-speaking people from the riverside area. .

figure whom I ever met in my life. Even though our first contact during the presentation was very brief, we met again a few days later and he arranged things with his family, informing them about my arrival at Shawi territory. Three days later I started my journey to a completely unknown place named Sillay⁷⁷².

Arrival

During my first months there, the Shawi people put me to the test. After a difficult first meeting where I was introduced to the Chacatán community, it was decided that I would live on my own but close to a highly influential family. Only at night a young woman would come to sleep at my place and keep me company. It was also agreed that I could visit any member of the community during the daytime and they would provide me with food in exchange of cartridges, fishing baits or batteries.

I soon learnt the the head of the family living in the house next to mine, Evangelista⁷⁷³, was an important member of the community. He had been an *Apu*, as they call the community leader and judging from the way people treated him, I realized there was something that turned his figure even more relevant. At the beginning he behaved in a distant way towards me and it was evident he disliked my presence there: he barely talked to me and never invited me to his home to drink *masato*, or yuca beer, together. However, the rest of his family was more open and inviting. Evangelista was one of the many *vegetalistas*⁷⁷⁴ in the region and every night he received ill people at his home, treating them by using tobacco. He was always at home and he rarely walked into the jungle. A quiet and reserved man who never looked into people's eyes, Evangelista was just concerned about not being bit by mosquitoes. Everyday, after having treated ill people, he used to walk around at night in the back of his home and expelled the patients' diseases.

As days went by, I grew increasingly interested in learning about their lives and customs but, although they were kind and generous, they would not talk to me. It seemed like they had nothing worth sharing with me. I started to feel there was not much happening in the village and I even doubted I would be able to obtain any relevant information about them.

⁷⁷² This thesis is based on more than 22 months of fieldwork carried out during the years 2005-2006, 2008-2009 and 2010, mainly at the Cahuapanas district, and with different communities near the Sillay river. An important part of this work was also located at Iquitos, where I spent around two months between 2008 and 2009, and where I had the opportunity to study a small Shawi community.

⁷⁷³ In order to protect their identity, most of the characters and names in this thesis are not real.

⁷⁷⁴ The term “*vegetalista*” is also used by Spanish speaking and indigeneous population, to refer to deep knowledge and use of vegetable kingdom (Barrau 1990:1293).

Acceptance

Three weeks after my arrival, a meeting between authorities and teachers took place in the neighboring community of Palmiche. Most of the attendees had to walk past Chacatán on their way to the meeting and they stopped over at Evangelista's home to have masato with him. It was an opportunity for me to introduce myself and it became evident that they wondered about my presence there: where was I coming from, how did I get there, how long had my trip been, how many hours would my trip have been if I had travelled by boat, etc. But most importantly, they wanted to know whether I had brought any medicines with me. Those who already knew me mentioned Rafael Chanchari as the person who had introduced me to the community. Some other Shawi members were referring to me as a missionary or even as a NGO professional.

In order to get my stay coordinated and inform the communities about the role of my work there, Rafael suggested me to get in touch with the President of the Shawi Federation of the Sillay River. Since the Shawi people were trying to protect their culture from being sold, it was necessary they acknowledged the reasons that had brought me there. Soon after, the community realized that this matter had been treated at the meeting that took place in Palmiche, where different opinions about my presence, positive and negative, were brought up. Fortunately, the result was a general desire of having me there to work on my research and as a result, I travelled across the whole Sillay region during the next six months. At that time, I had the feeling that Evangelista perceived me as less of a threat due to having heard more positive opinions at the meeting in Palmiche. That said, our relationship did not change until my comeback from the Sillay region.

Once I was back in Chacatán from my 6-month research trip, I felt ill with tonsillitis. My Shawi neighbors took care of me and gave me some food. In their opinion, my illness had been caused by my long and tough journey around the region. They suggested Evangelista should be the person who treated me but I thought he would not be willing to do so due to our former differences. To my surprise, not only did Evangelista accept the suggestion, but he also requested it personally.

My treatment lasted two consecutive nights. After the second night, Evangelista was certain about my recovery: he had identified the cause and was sure I was going to get well. According to him, my illness had been originated by a *Sacharuna* or a jungle demon. Once my illness had been diagnosed, Evangelista and his family were glad to know that I was going to recover and they even laughed at the fact that just like them, I had been a victim of a *Sacharuna's* evil. Regardless of the treatment and their good intentions, I did not recover as quickly as expected, but being ill became crucial since it meant that the Shawi started to perceive me as a human being. In other words, had Evangelista not treated me, it would have implied the Shawi would have never considered my body as one of a human being.

Suffering and otherness

Health is the key concern for the Shawi people, which makes them obsessed about medicines and treatments. Their most common illness is stomachache, known as '*iqui cancan*', literally meaning liver ache. The way they feel pain differs from how it is felt in the occidental world: for them, '*iqui cancan*' is the first symptom of '*mal de gente*' or sorcery, which is provoked by the '*virote*' or dart from a shaman which results in a total isolation of the Shawi person from his or her environment as human beings, or *Canpo piyapi*, as they know it. Sick people can only recover their condition of humanity when a *pënoton* (Shawi shaman) cures them.

Shawi witchcraft represents a key concern for missionaries and institutions since it is considered one of the key reasons for the community to live in isolation. In this sense, when compared to other groups, the Shawi are perceived as neutral or even irrelevant within the region. Nevertheless, there is one exception to this rule and it is when it comes to take revenge for the death of a group member or relative. Whenever this happens, the Shawi member is no longer invisible and docile, becoming a predator.

This is the way the Shawi people spend their lives: between *docility* and *predation*. Between neutrality and exaltation. After all, their invisibility is part of their own strategy for survival against the otherness. And this strategy comes with a high price: *suffering*.

OBJECTIVES

This thesis intends to give response to a fundamental question that arose from my own illness and recovery, together with the importance which illness has in the daily life of the Shawi people. The question is how do Shawi people manage to live their own suffering as a symbol of ethnic identification.

In order to understand this key issue, this thesis has been divided into four main parts plus an epilogue that helps explain the title of the thesis and provides the theoretic framework for this research. The First Section of this thesis, titled '*Una Etnografía*', consists of three chapters containing general ethnographic data and information that helps set the Shawi community in the context of the *Alta Amazonía*. Characteristics such as language, main activities, distribution, settlement patterns, inter-ethnic relationships or latest social changes are some of the areas of analysis included in the First Section.

The Second Section of the thesis, titled '*Genealogía de la docilidad*', aims to understand the keys of Shawi Christianity by focusing, on the one hand, on the relationship between the Shawi community and the so called *Misiones del Marañón* (following documentary sources from the

Province of Maynas, s. XVII) and on the other hand, on their own history and mythology. It is common knowledge that there is little research about the history of the Amazonian communities, in that sense, my work on the past of the Shawi has been difficult. This thesis is perhaps the most complete approach to the understanding of the history of the Shawi. However, there are plenty of myths compiled from the Shawi people, mainly thanks to the missionary María Dolores García Paredes, who has written eight volumes about mythology with the help from the Shawi people. Given the raw nature of these writings, it has been necessary to carry out an in depth analysis in order to better understand the past of the Shawi. Chapter 5, entitled “*Los Shawi en su historia*” addresses such analysis.

As result of different contacts, creations, diasporas and transformations, the Shawi come to the current age turned into *piyapi*, turned into people. The Third Part of the thesis, “*Avatares de las gentes Shawi*” talks about this issue: firstly by describing the Shawi cosmovision -Chapter 6- and secondly referring to the conception of “a person” among the Shawi community -Chapter 7-. Regarding this last chapter, theories of different anthropologists such as Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Philippe Descola, Montserrat Ventura, Anne C. Taylor, Philippe Erikson or Alexandre Surrallés have been used as the main sources.

The Fourth Part of the thesis, “*Emergencia de la Predación*” is focused on the analysis of *illness and sorcery*. It tackles matters such as physical damages, healing treatments, healers and patients. It also talks about *revenge*, that particular way of conceiving how the Shawi recover from illness. Related to this issue, chapter 9 narrates one of the most significant moments of my fieldwork: my participation in the collective identification of sorcerers among the Shawi community that took place at Cahuapanas in the year 2006. The aim of this collective search was to solve the permanent problem of disease among the Shawi population.

The final part of this thesis is dedicated to the Epilogue, which aims to explain how the Christian Shawi becomes a predator in the context of those scenarios of death and revenge mentioned before.

CONCLUSIONS

The liaison between the Christian Shawi and the Shawi predator is partly explained by my relationship with the shaman Evangelista tackled at the introduction of the thesis. As we can read there, my relation with him did not improve until the moment he became my healer. In other words, when he realized what type of human being I was and the nature of my body, he accepted me as a *relative*: but of course, as a *different kind of relative*. In parallel, I looked at him in his condition of shaman as a god. But again, as a *different kind god*. This way, Evangelista and I were living the same kind of relation narrated by Lévi-Strauss at his work *Race et histoire* about the first contact

between Spaniards and indigenous population in the Antilles⁷⁷⁵. The same one that Viveiros de Castro addressed through his “Theory of Perspectivism” (Viveiros 2010:52). When Evangelista healed me, he gave me a concrete status of person as a *subject*, but different to his, ensuring this way his own survival. The status of Evangelista as a *subject* will be named as *hyper-subject* all throughout the Epilogue.

My relationship with the Shawi went through different stages: at the beginning, I was marginalized from their daily routine. In a second stage, they identified my work with that of Missionary Maria Dolores García; I was also conceived as a political ally in order to defend their territory, as a “relative” in order to protect their children, etc. Finally, they went a step beyond when they asked me to participate at the collective search of sorcerers among the community. All those different moments of my relation with the Shawi, seem to me at present, as a part of their own internal dialectics. The Shawi are real experts in the art of inventing different status of “a person” for them and others. In other words, they have the ability of creating different kind of “persons” by giving them their own subjectivity. This ability must be considered as a way of constructing themselves as human beings, i.e., as a way of surviving. The most paradoxical side of the Shawi survival strategy is that, in the same action of giving subjectivity to others (considered as *predators*), they became objects or *preys*. Moreover, not only they become preys, but also “predators” to some of those others’ eyes, as it happens in the existing relation between the Shawi and the Awajun and the Shiwilu, which perceive the Christian Shawi as a dangerous shaman: as a predator. But then again, *a different kind of predator*.

The Shawi predation should not be understood as the power of a subject over another subject turned into an object, but as the power of a *hyper-subject*, a figure a step beyond the subjectivity itself⁷⁷⁶. This ability of being a *hyper-subject* is the key element that defines the Shawi shamanism and appears whenever the Shawi feel themselves under any threat: disease, revenge or death. The disease itself breaks down the Shawi survival strategy –strategy based on the invisibility, the camouflage or the cryptism- since it forces him to abandon his status of *object (prey)* and adopt the *subject* one, the same status as his predators. However, at the same time, his own internal dialectics

⁷⁷⁵ Lévi-Strauss 1973 (1952): 384; 2004 (1973): 309)

⁷⁷⁶ The term hypersubject can be found in studies of psychology and sociology (Breithaupt, Wieviorka), language philosophy and practical philosophy texts (Barthes, Charles Taylor, Veyne) or at epistemology treatises. However, the meaning given in this text is not related to any of these areas. It just responds to the need of naming a subject that is not just a “mere subject”, but owns something that allows him to go beyond the mere subjectivity.

(which is a “dialectics of the object”) cause the arousal of his status as a hyper-subject. It is because of this hyper-subjectivity, that the Awajun or the Shiwilu perceive the Shawi as shamans.

The Shawi “person” (*Canpo piyapi*) is conceived as the conjunction of two elements: the first one is named *hua’yan* and it represents the spiritual side or the soul and the second one, *piyapi*, represents the body. The Shawi person is, therefore, *hua’yan* and *piyapi*. The fluctuation between these two elements (soul and body) is the main feature which characterizes the Shawi internal dialectics. Due to this fluctuation, the Shawi becomes a non-passive object or prey: his ongoing movement becomes his own survival strategy. In this scenario, sickness means the breakdown of this conjunction, putting the Shawi closer to his *hua’yan* side. In order to recover harmony between the two elements, the Shawi reaches the *hypersubjectivity* status, becoming a predator that holds the ability of beating his own predators, mainly the Jíbaros. The Shawi shaman (or *pënoton*) is the one with the required knowledge for accessing this hypersubjectivity level, restoring the original conjunction of both elements that defines the *canpo piyapi* condition. By recovering the condition of object, the Shawi gets healed but never stops being a prey, which means that his suffering always remains. Illness and death are just two of the main mechanisms driving the Shawi dynamics for survival. As a result of the presence of illness, the Shawi become an *invisible group* of “cryptical shamans”. This is the main reason why Christian Shawi are feared by other indigenous groups, as the Awajun or the Shiwilu.

As a final remark, I must say that the aim of this this work was not to make a research about Amazonian shamanism. My real purpose was to understand the reason of the particular and permanent suffering among the Shawi community. The conclusion of my large experience and analysis of the Shawi people is that they are a group comprised of camouflaged shamans in the deep jungle, a group *hidden in the woods*.